UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

LE PROBLÈME ZOROASTRIEN ET LA TRADITION MAZDÉENNE

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par

Marijan MOLÉ



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS
—
1963

A mes Parents
A Éliane — pour Christian

PRÉFACE

Le présent ouvrage constitue un essai d'interpréter les documents mazdéens, depuis les plus anciens jusqu'aux textes les plus importants du Moyen Age, à la lumière de la phénoménologie religieuse moderne. Soulignons, avant tout, ce que nous devons ici à l'enseignement si fécond et aux publications de M. Dumézil dans le domaine de la mythologie indo-européenne, dont le structuralisme nous a inspiré et les découvertes guidé.

La méthode choisie nous a imposé une certaine position des problèmes en jeu ; ou plutôt son choix même est lié à une formulation déterminée des questions que nous entendons résoudre, ainsi qu'à l'ordre hiérarchique dans lequel nous envisageons leur importance. Cet ordre, à son tour, nous paraît découler de la nature des documents dont nous disposons.

Ces documents sont religieux, non historiques. Les Gāthā constituent encore aujourd'hui la partie centrale du missel zoroastrien du *Yasna.* Leur parenté avec les hymnes rituels du Véda, d'autre part, ne fait pas de doute ; les recherches récentes, de M. Humbach notamment, la mettent en relief. L'usage liturgique de la partie la plus ancienne de l'Avesta est un fait dont doit tenir compte son interprétation ; s'il est primitif — et l'analyse interne des hymnes nous a convaincu de la justesse de cette supposition — le problème de base de l'exégèse gāthique n'est plus la reconstruction du milieu historique où vivait le Prophète iranien, mais l'analyse de la fonction religieuse des Gāthā.

Nous ne proposons pas une biographie de Zoroastre ; dans la perspective où nous nous plaçons, ce problème a moins d'importance que la valorisation du contenu des Gāthā en tant que document religieux et la détermination de leur « assise dans la vie » *(Sitz im Leben)*. Loin de nous la pensée de vouloir nier la réalité historique du Prophète iranien et de son entourage ; mais cette réalité ne nous apparaît que transformée conformément à un schéma rituel. C'est ce schéma que nous voulons analyser ici, sa structure et sa fonction.

Nous commençons par étudier les rapports entre la doctrine gāthique et le reste de la religion iranienne. Nous croyons que le gāthique

ne supprime pas ce reste et, bien plus que d'une réforme, nous parlerions ici d'un approfondissement : de quelque chose, somme toute, d'analogue à ce qu'apportent les mystères d'Éleusis à la religion attique.

Des faits d'ordres différents permettent d'étayer cette supposition. D'un côté, la comparaison de l'orientation du système achéménide avec celle du système gāthique ; de l'autre, la structure de l'Avesta sassanide et les renseignements fournis par les écrits pehlevis sur les trois degrés que comprend la religion aryenne. L'analyse de ces témoignages nous permet de définir les fonctions religieuses du prêtre comme du roi et de décrire les deux types d'attitude religieuse qu'ils incarnent. La position du gāthisme comme doctrine d'élite qui transforme progressivement la religion iranienne peut être mise en relief grâce aux distinctions que nous y retrouvons.

Par rapport à ces problèmes, celui du zurvanisme se place sur un plan différent. Nous le discutons d'une façon approfondie ailleurs et nous contentons ici d'indiquer en quelques mots notre position face aux discussions de ces dernières années. Un examen poussé des principaux textes nous a, en effet, convaincu que la distinction de deux sectes zoroastriennes rivales était ici loin de s'imposer. Nous enregistrons avec satisfaction le récent ouvrage de M. Bianchi, *Zamān-i Ōhrmazd* dont les opinions nuancées et pondérées recouvrent en grande partie les nôtres.

C'est dans cet esprit que nous étudions, dans la dernière partie de notre ouvrage, la doctrine du temps des livres pehlevis et, plus généralement, les problèmes fondamentaux de la cosmo-anthropologie zoroastrienne. Nous y impliquons que les documents sur lesquels nous nous basons émanent bien de la même secte et représentent bien la même doctrine ; mais la discussion du problème zurvanite pour lui-même n'entre pas dans le propos du présent ouvrage.

C'est au fond la même raison qui nous a fait écarter tout ce qui n'était pas absolument nécessaire pour la suite de notre démonstration ; on trouvera ainsi dans deux études complémentaires, la discussion du problème de l'ascétisme moral dans les écrits pehlevis ainsi que celle des rapports entre le zoroastrisme et le mazdakisme : problèmes connexes, sans doute, à ceux dont nous traitons ici, mais dont la solution n'est pas absolument indispensable pour situer la doctrine gāthique dans l'ensemble de la religion iranienne.

L'importance du complexe rituel, mythique et idéologique de la fête du renouvellement du temps est reconnue depuis longtemps dans le domaine sémitique. La liaison de l'idée de la résurrection finale avec les représentations relatives au renouveau périodique de la nature paraît ici établie et l'on sait, d'autre part, l'influence qu'a eue l'étude de la

fête du Nouvel An sémitique sur l'exégèse des Psaumes : que l'on songe aux travaux de M. Mowinckel et de son école, à ceux du groupe *Myth and Ritual*, des savants d'Uppsal, etc.

Dans le domaine iranien peu de choses ont été faites ici. Pourtant le complexe en question y existe bien, et il nous paraît même plus aisé à dégager : une fête annuelle célébrée depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours ; une doctrine de la rénovation finale, dont personne ne songe à contester l'ancienneté, et qui est un thème dominant dans les Gāthā ; des descriptions de la rénovation finale comme une liturgie comportant des épisodes analogues à ceux de la fête annuelle ; l'affirmation explicite selon laquelle tout office zoroastrien symbolise et anticipe celui des derniers jours du monde.

Ces faits nous indiquent la direction où il convient de chercher la solution du problème zoroastrien ; leur analyse nous amène lentement à concevoir les Gāthā comme le plus ancien texte dont la récitation accompagne la célébration de l'office des derniers jours de l'année, et, par extension, celle de l'office zoroastrien ordinaire.

De cette conception, on aimerait pouvoir fournir un exposé clair et rectiligne. Mais dans un travail comme celui-ci il convient de procéder par étapes, de s'assurer de la justesse des parties avant de construire l'ensemble. Une hypothèse de travail peut être formulée au départ, mais nous ne pouvons être certains de sa validité avant de nous être assurés de la solidité des bases sur lesquelles elle repose. Ainsi, par exemple, il nous a paru impossible d'examiner la liaison entre les Gāthā et la fête annuelle avant de nous être assurés (a) que les représentations eschatologiques mazdéennes sont effectivement liées à la célébration du dernier Gāsānbār ; (b) que selon la tradition unanime la récitation des Gāthā amène la Rénovation tandis que le(s) récitateur(s) s'identifie(nt) au(x) sauveur(s) futur(s), et que (c), pour d'autres raisons, l'usage liturgique des Gāthā paraît primitif : les résultats convergents de l'étude des trois groupes de faits nous permettent alors d'entreprendre l'interprétation des hymnes en eux-mêmes. L'analyse précède la synthèse.

Il va de soi que, chemin faisant, maint problème subsidiaire devait être abordé : celui de l'ordre des Gāthā par exemple, ou la valeur de certaines expressions gāthiques. Des analyses de cet ordre auraient pu être multipliées.

Nous regrettons de ne pas avoir été en état d'étudier davantage le rituel zoroastrien tel qu'il est pratiqué encore aujourd'hui dans les communautés parsies de l'Iran et de l'Inde ; il n'est pas exclu que cette étude ait pu profiter à l'interprétation des Gāthā. C'est là une ligne de recherches à entreprendre. Mais n'oublions pas que la récitation des Gāthā, sauf celle de la première, n'accompagne actuellement aucun acte rituel, presque tout se passe avant ou après elle. Il n'est donc

possible de comparer que l'ordre général de l'office du *Yasna* à celui des Gāthā.

Nous sommes parfaitement conscients, d'autre part, que le fait que nous effleurons seulement le problème des Aməša Spənta peut être considéré comme une lacune importante dans un ouvrage comme celui-ci qui prétend traiter de la solution du problème zoroastrien. Cette omission est intentionnelle ; notre but n'a pas été d'écrire un traité de théologie mazdéenne. Nous espérons revenir ailleurs sur le sujet. Ainsi que nous l'indiquons en passant, nous considérons que la solution proposée par M. Dumézil reste, en principe, valable dans la perspective où nous nous plaçons ; mais il s'agit beaucoup moins de remplacement des anciennes divinités fonctionnelles sublimées en Entités gāthiques que de la représentation des fonctions qu'elles incarnent dans la structure du sacrifice.

Le rituel, tel qu'il se reflète dans les Gāthā, ne constitue qu'un aspect du complexe étudié. A ce rituel correspondent : un mythe — la légende de Zoroastre —, et une doctrine cosmo- et anthropologique.

La légende de Zoroastre reflète l'image que se font les mazdéens de leur Prophète. C'est le modèle à suivre dans toutes les circonstances de la vie, ses actes ont valeur d'archétypes. Le récit a un arrière-plan rituel très net et semble se référer parfois à des usages et coutumes qui ne sont plus observés à l'époque historique par les mazdéens : ainsi ce que l'on raconte sur les épreuves subies par Zoroastre immédiatement après la naissance correspond à un scénario d'initiation archaïque, dont on ne trouve plus de trace dans la tradition parsie.

L'épisode central de la légende, l'entretien avec la divinité suivi de la proclamation de la doctrine et de la conversion de Vištāspa repose en entier sur les Gāthā et, jusque dans les détails, reproduit les péripéties de l'office gāthique. Le récit sur la conversion du roi protecteur du Prophète se révèle comme le mythe du Nawzōt : tout laïque zoroastrien devient, lors de son initiation, un nouveau Vištāspa.

Nous ne traitons pas ici d'autres épisodes de la légende de Vištāspa dont la date indo-iranienne nous paraît assurée ; mais nous comptons y revenir prochainement.

La légende prophétique s'insère dans le cadre plus vaste d'une doctrine cosmologique, anthropologique et cosmologique. Nous avons tout d'abord dressé une image de cette doctrine, au moins en ce qui concerne son idéologie historique, sa doctrine du temps, sa cosmo-anthropologie ; nous en avons retracé les origines avestiques et poursuivi son évolution dans les écrits pehlevis. Nous ne prétendons nullement que tout dans les écrits pehlevis vient des Gāthā et de leur exégèse : si nous insistons sur cette filiation, c'est que nous tenons avant tout à présenter le système mazdéen en lui-même et pour lui-même. Mais le mazdéisme ne s'est pas développé en vase clos, et la plupart des écrits que nous étudions sont postérieurs à la conquête arabe ; des influences islamiques sont certaines dans le *Dēnkart*.

Il y aurait intérêt à étudier également les analogies structurales et doctrinales avec d'autres courants religieux et philosophiques : ainsi la doctrine de la Rénovation et celle de l'apocatastase, notamment sous la forme qu'elle reçoit chez des écrivains chrétiens comme Origène ou Grégoire de Nysse : refus de l'éternité de l'enfer, salut final des damnés, voire des démons. La concordance va jusque dans les détails : la mortalité individuelle est bienfaisante, parce qu'elle permet d'éviter l'éternité du péché. La véritable nature de l'homme est bonne et ne saurait être aliénée.

Nous n'avons pu parler de tout cela dans notre ouvrage ; mais c'est encore une ligne de recherches possible.

Après avoir décrit la structure du système cosmologique mazdéen, nous étudions la place qu'y occupe l'homme et notamment cet homme juste par excellence qu'est le Prophète.

La prophétologie mazdéenne se développe sur un double plan, celui des héros fonctionnels tout d'abord, celui des trois hommes parfaits qui incarnent les trois moments essentiels de la cosmogonie ensuite. Les deux séries culminent en Zoroastre qui est le véritable Homme Parfait du mazdéisme.

On voit deux prolongements possibles à cette étude. D'un côté, la comparaison avec la cosmologie des Purāṇa pourrait se révéler fructueuse. Il serait possible d'envisager ici l'hypothèse d'un héritage commun, d'autant plus que les noms des héros fonctionnels paraissent parfois coïncider (nous pensons à un Kṛšāśva par exemple). La représentation de l'Homme parfait, d'autre part, pose des problèmes très complexes que nous ne pouvons qu'indiquer en passant.

Telles sont les données que la tradition mazdéenne fournit sur le problème zoroastrien. Il n'est pas possible d'aller au delà et d'envisager la reconstruction de la personnalité historique du Prophète ou de sa biographie. Les Gāthā se réfèrent à une réalité liturgique sur laquelle est basée la légende de Zoroastre. Sa position exceptionnelle dans le monde en découle logiquement.

Les rapports entre le zoroastrisme et la religion iranienne dans son ensemble ont pu être serrés avec plus de précision. C'est à peu près le seul domaine où le matériel fourni par les sources mazdéennes permette des conclusions d'ordre historique, grâce surtout au fait que nous disposons, dans les inscriptions achéménides, d'une documentation indépendante (on y pourrait ajouter les inscriptions de Šāpur et de Kartēr qui représentent une étape plus récente de l'évolution religieuse de l'Iran, où l'emprise des mages est beaucoup plus sensible). Ailleurs, cette documentation fait défaut.

***

En mettant la dernière main à notre travail, nos pensées et nos remerciements vont à nos maîtres, et notamment au R. P. de Menasce et à M. Benveniste avec qui nous avions eu l'occasion de discuter maint problème au cours des entretiens qu'ils ont bien voulu nous consacrer et qui resteront toujours dans notre mémoire ; et à M. Marrou qui s'est chargé de la tâche ingrate de patronner notre thèse en Sorbonne.

Nous tenons à remercier la Direction du Musée Guimet, notamment Mlle Jeannine Auboyer, d'avoir accueilli notre thèse dans les *Annales du Musée Guimet*, ainsi que la Direction de l'Enseignement Supérieur qui nous a accordé une subvention pour sa publication. Une subvention généreuse de la Fondation Bollingen nous avait antérieurement permis de mener à bien ce travail dans un moment difficile.

Paris, octobre 1958.

Note. — Nous citons les textes pehlevis dans l'original et en traduction, sauf pour le septième livre du *Dēnkart* et les *Sélections de Zātspram* dont nous ne donnons que la traduction. Le premier de ces textes fait l'objet de notre thèse complémentaire et nous travaillons à l'édition du second. La transcription adoptée a été simplifiée par rapport à celle de M. Nyberg, dont elle s'inspire, et suit autant que possible la graphie de l'original. La division en paragraphes est celle de West là où elle existe, sauf pour Zātspram où nous suivons la division d'Anklesaria. Pour les passages du troisième livre du *Dēnkart* cités, et ceux du neuvième qui n'ont pas été traduits par West, nous avons adopté une division en paragraphes analogue à la sienne, sans tenir compte de celle de Sanjana. Nous nous excusons des imperfections de la traduction qui suit l'original d'aussi près que possible.

Pour faciliter la composition, nous avons renoncé à employer le ō long dans les passages pehlevis. Le précédent du sanscrit montre que le procédé ne présente pas d'inconvénients majeurs, vu le fait qu'une distinction phonologique entre le *o* bref et le ō long n'existe pas en pehlevi. Le seul cas de confusion possible serait entre Hōm, av. Haoma et la première personne singulier du verbe substantif ˡhom — mais l'emploi de la majuscule dans le premier, le fait que le second est toujours écrit idéographiquement (donc précédé d'un trait vertical dans notre transcription), l'empêchent de se produire.

La transcription de l'avestique a été légèrement simplifiée. Nous nous excusons, d'autre part, de certaines inconséquences dans l'emploi de formes transcrites conformément à l'orthographe avestique et de formes normalisées.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AGI	*Archivio glottologico italiano.*
AJArch	*American Journal of Archaeology.*
AJSLL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures.*
AMI	*Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, de HERZFELD.
AO	*Acta Orientalia* (Leiden).
AOH	*Acta Orientalia Hungarica.*
APAW	*Abhandlungen der (Preussischen) Akademie der Wissenschaften.*
API	HERZFELD, *Altpersische Inschriften.*
APZ	*Āfrīn i Paitāmbar Zartuxšt.*
ArchOr	*Archiv Orientalni.*
ARW	*Archiw für Religionswissenschaft.*
BAU	*Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad.*
Bd	*Bundahišn* (cité dans la numérotation de WEST).
BdAnkl	*Bundahišn*, éd. ANKLESARIA (cité par page et ligne).
BSL	*Bulletin de la Société de Linguistique de Paris.*
BSO(A)S	*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.*
Cor	Le Coran.
ChU	*Chandogya-Upaniṣad.*
CV	*Conversion de Vištāsp*, chapitre de la rivāyat pehlevie publié dans notre thèse complémentaire.
DB	Inscription de Darius à Behistun (numérotation de KENT).
DD	*Dātastān i Dēnik* (cité d'après la numérotation de WEST).
Dk	*Dēnkart* (cité par livre, chapitre et paragraphe ; numérotation de WEST).
DkM	*Dēnkart*, éd. MADAN (cité par page et ligne).
DN	Inscription de Darius à Naqš-i Rustam.
DP	— — Persepolis.
DS	— — Suze.
EJ	*Eranos-Jahrbuch.*
FrW	*Fragments Westergaard.*
GGA	*Göttinger Gelehrte Anziegen.*

GrBd	Grand Bundahišn.
IF	*Indogermanische Forschungen.*
IIJ	*Indo-Iranian Journal.*
IIQF	*Indo-iranische Quellen und Forschungen* de HERTEL.
IIS	*Indo-Iranian Studies* de TAVADIA.
JA	*Journal Asiatique.*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society.*
JMQ	DUMÉZIL, *Jupiter Mars Quirinus.*
JNES	*Journal of Near-Eastern Studies.*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society.*
KZ	*Zeitschrift für die vergleichende Sprachwissenschaft.*
MiranM	BARTHOLOMAE, *Beiträge zur Kenntniss mitteliranischer Mundarten.*
MirMan	ANDREAS-HENNING, *Mitteliranische Manichäica.*
MO	*Le Monde Oriental.*
MSL	*Mémoires* de Société de Linguistique de Paris.
MSS	*Münchener Studien zur Sprachwissenchaft.*
NGGW	*Nachrichten von der Göttingner Gesellschaft der Wissenschaften.*
NTS	*Norsk Tidskrift for Sprogvidenskap.*
Ny	*Nyāyiš.*
OLZ	*Orientalistische Litteratur-Zeitung.*
OS	*Orientalia Suecana.*
PR	*The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dâdistân dînîk.*
PVd	Version pehlevie du *Vidēvdāt.*
PVr	— *Visprat.*
PY	— *Yasna.*
REAr	*Revue des Études arméniennes.*
REL	*Revue des Études latines.*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions.*
RO	*Rocznik Orientalistyczny.*
RSO	*Rivista degli Studi Orientali.*
RV	*Rg-veda.*
SDB	*Saddar Bundeheš.*
SDN	*Saddar Nasr.*
SL	*Studia Linguistica.*
SMSR	*Studi e materiali di storia delle religioni.*
SPAW	*Sitzungsberichte der (Preussischen) Akademie der Wissenschaften.*
SV	*Sovetskoe vostovedenije.*
ŠGV	*Škand-gumānīk-vičār.*
ŠaŠ	*Šāyast-na-šāyast.*
SB	*Śatapatha-Brāhmaṇa.*

TPS	*Transactions of the Philological Society.*
Vd	*Vidēvdāt.*
VD	*Vičirkart i dēnīk.*
VDI	*Vestnik drevnej istorii.*
V et P	*Vivre et Penser.*
VN	*Varštmānsr nask.*
Vr	*Visprat.*
Vyt	*Vištāsp Yašt*
VZ	*Vie de Zoroastre,* passage du *VD* publié dans notre thèse complémentaire.
WuS	*Wörter und Sachen.*
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*
XP	Inscription de Xerxès à Persepolis.
Y	*Yasna.*
Yt	*Yašt.*
ZA	*Zend-Avesta.*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.*
ZII	*Zeitschrift für Indologie und Iranistik.*
ZIV	*Zapiski instituta vostokovedenija.*
ZN	*Zarātušt-nāma* de Zartušt BAHRAM.
ZRGG	*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.*
ZS	*Sélections de Zātspram* (citées selon la numérotation d'ANKLESARIA).

BIBLIOGRAPHIE[1]

V. I. ABAEV, Antidevovskaja nadpiś Kserksa, *Iranskije jazyki*, 1.1946.134-140.
— Skifskij byt i reforma Zoroastra, *Archiv Orientalni*, 24.1956.23-56.
E. ABEGG, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin-Leipzig, 1928.
Franz ALTHEIM, Awestica, *ZII* 3.1925.33-49.
— *Awestische Textgeschichte*, Halle, 1949.
— *Welgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, Halle, 1947.
— *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, Tübingen, 1950.
— *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen, 1951.
— und Ruth STIEL, *Ein asiatischer Staat. Feudalismus unter den Sassaniden und ihren Nachbarn.*, Wiesbaden, 1954.
F. ANDREAS, Die dritte Gāthā des Zurathuštrō (Josno 30), *NGGW* 1909.42-49.
— und BARR, Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen, *SPAW* 1933.91-152.
— und HENNING, *Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch-Turkestan*, I-III, Berlin, 1932.
— und WACKERNAGEL, Die vierte Gāthā des Zurathuštrō (Josno 31), *NGGW* 1911.1-34.
— — Die erste, zweite und fünfte Gāthā des Zurathuštrō (Josno 28.29.32), *NGGW* 1913.363-385; 1931.304-329.
Behramgore ANKLESARIA, éd. *Bundahišn*, Bombay, 1908.
— éd. *Pahlavi Vēndidad*, Bombay, 1949.
— éd. *Vičitakīhā i Zātspram*, Bombay, s. d.
— éd. *Zand i Vahuman Yašt*, Bombay, 1957.
ANQUETIL DU PERRON, *Zend-Avesta*, Paris, 1771.
H. W. BAILEY, The Word *But* in Iranian, *BSOS* 6.1930-32.279-283.
— To the Žāmāsp-nāmak, *BSOS* 6.1930-32.55-85; 581-600.
— Iranica, *JRAS* 1930.11-19; 1935.505-518.
— Western Iranian Dialects, *TPS* 1933.46-64.
— Iranian Studies, *BSOS* 6.1930-32.945-955; 7.1933-35, 69-85; 275-298, 755-778; 8.1935-37.117-142.
— Ttaugar, *BSOS* 8.1935-37.883-921.
— Indo-iranica, *TPS* 1936.95-101.
— Hvatanica, *BSOS* 8.23-936; 9.69-78, 521-343; 10.886-924.
— *Zoroastrian Problems in the ninth-Century Books*, Oxford, 1943.
— Iranica, *BSOAS* 11.1943-46.1-5.
— Asica, *TPS* 1945.1-38; 1946.202-206.
— Kušanica, *BSOAS* 14.1952.420-434.
— Indo-Iranian Studies, *TPS* 1953.21-42; 1954.129-156; 1955.55-28.
— Analecta Indoscytica, *JRAS* 1953.95-116; 1954.26-34.
— Āriaca, *BSOAS* 15.1953.530-540.
— Ariana, *Donum natalicium Nyberg*, 1-16.

(1) Cette Bibliographie s'arrête, en principe, en 1958. Nous n'avons pu tenir compte de tous les ouvrages publiés après cette date.

— Six Indo-Iranian Notes, *TPS* 1953.55-64.
— Armeno-Indo-Iranica, *TPS* 1956.88-126.
— Iranian *missa*, Indian *bīja*, *BSOAS* 18.1956.32-44.
— *Dvārā matinām*, *BSOAS* 20.1957.49-59.
— Languages of the Saka. Handbuch der Orientalistik, I, 4, I, 131-154.
— Arya I-II, *BSOAS* 21.1958.522-545 ; 23.1960.13-39.
— Irianan *Arya-* and *Dāha-*, *TPS* 1959.71-115.
— id. Supplementary Note, *TPS* 1960.87-88.
— Ambages Indoiranicae, *Annali, Sezione linguistica*, I.1959.113-146.
— Indagatio-Iranica, *TPS* 1960.62-86.

BALADURI, *Kitāb futūḥ al-buldān*, éd. de Goeje, Leiden, 1866.

K. BARR, Remarks on the Pahlavi Ligatures..., *BSOS* 8.1935-7.391-403.
— Irans Profet som τέλειος ἄνθρωπος, *Festskrift Hammerich*, 26-36.
— Avest. *drəgu, drigu*, *Studia Orientalia. Ioanni Pedersen*, 21-40.
— *Avesta. Et Udvalg af Zarathustriske Tekster, oversaat og forklaret*, København, 1954.

Chr. BARTHOLOMAE, *Die Gāthā's und heiligen Gebete des altiranischen Volkes*, Halle, 1879.
— *Arische Forschungen*, Halle, 1882-87.
— Iranisch *ar-* indisch *ir, ur*, *KZ* 27.1885.204 s.
— Beiträge zur Kenntnis der Gāthā's, *KZ* 28.1887.1-54 ; 29.1888.293-329.
— Arica, *KZ* 29.1888.271-292 ; *IF* 1.1892.178-194 ; 485-50 ; 2.1893.260-284 ; 3.1894.100-110 ; 4.1894.121-131 ; 5.1895.215-230 ; 355-372 ; 7.1897.223-232 ; 8.1898.229-254 ; 9.1898.252-283 ; 10.1899.11-19 ; 189-203 ; 11.1900.112-144 ; 12.1901.92-150 ; 21.1907.347-354 ; 25.1909.167-176 ; 38.1917/20.1-26, 26-48 ; 42.1924.133-142.
— Zu den arischen Wörtern für « der erste » und « der zweite », *IF* 22.1907.95-116 ; 23.1908/9.43-92, 313-336.
— *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904.
— *Die Gāthā's des Awesta. Zarathustra's Verspredigten*, Strassburg, 1905.
— *Zum altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten*, Strassburg, 1906.
— Zur Rechtschreibung des Buchpahlavi : *pāhrēxtan* oder *pahrēxtan* ?, *WZKM* 21.1907.1-10.
— *Zur Etymologie und Wortbildung der indogermanischen Sprachen*, Heidelberg, 1919.
— Mitteliranische Studien, *WZKM* 25.1913.245-262, 389-409 ; 27.1913.19-24, 347-374 ; 29.1915.1-47 ; 30.1917/18.1-36.
— *Zur Kenntnis der Mitteliranischen Mundarten*, 1-6, Heidelberg, 1916-25.
— *Zum Sassanidischen Recht*, 1-5, Heidelberg, 1918-23.
— *Zarathustra's Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924.
— Iranisches, *ZII* 4.1926.173-193.

E. BENVENISTE, L'origine du višap arménien, *REAr* 7.1927.7-9.
— Le groupe *-xš-* devant consonne en avestique, *BSL* 29.1928.103-107.
— « Sommeil » en iranien, *BSL* 30.1929.75-79.
— Persica, *BSL* 30.1929.58-74 ; 31.1930.63-79.
— Titres iraniens en arménien, *REAr* 9.1929.5-10.
— Avestique *mrzu-*, *BSL* 31.1930.80.
— Persan *umēd* « espoir », *MSL* 23.33 s.
— Une correspondance irano-slave, *MSL* 23.403-405.
— *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris, 1929.
— Un rite zervanite chez Plutarque, *JA* 215.1929.287-296.

— Une différenciation de vocabulaire dans l'Avesta : mots « nobles » et populaires, *Studia Indo-Iranica Geiger*, 219-226.
— Le texte du « Draxt ʿAsūrīk » et la versification pehlevie, *JA* 217.1930.193-225.
— Le Mémorial de Zarēr, *JA* 220.1932.245 ss.
— Une apocalypse pehlevie : le « Žāmāsp-nāmak », *RHR* 1932.337-380.
— Les classes sociales dans la tradition avestique, *JA* 221.1932.117-138.
— Le témoignage de Théodore bar Khonay sur le zoroastrisme, *MO* 26/27.1932/33.170-215.
— Traitement de *-nd-* en moyen-iranien, *BSL* 33.1932.157-164.
— « Repentir » en iranien, *BSL* 34.1933.28-31.
— L' « Ērānvēž » et l'origine légendaire des Iraniens, *BSOS* 7.1933-35.265-274.
— *Les infinitifs avestiques*, Paris, 1935.
— Notes parthes et sogdiennes, *JA* 228.1935.193-240.
— Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales, *JA* 230.1936.529-549.
— Sur quelques dvandvas avestiques, *BSOS* 8.1935-37.405-409.
— Expression indo-européenne de l'éternité, *BSL* 38.1937.103-112.
— *Les mages dans l'ancien Iran*, Paris, 1938.
— *Textes sogdiens*, Paris, 1940.
— Études iraniennes, *TPS* 1945.39-78.
— La doctrine médicale des Indo-Européens, *RHR* 130.1945.2-12.
— Deux noms divins dans l'Avesta, *RHR* 130.1945.13-16.
— Un emploi du relatif dans l'Avesta, *BSL* 44.1947/48.72 s.
— *Vessantara jātaka*, Paris, 1947.
— Noms d'animaux en indo-européen, *BSL* 45.1949.74-103.
— Études sur le vieux-perse, *BSL* 134.1951.21-51.
— Éléments perses en araméens d'Égypte, *JA* 242.1954.297-310.
— Avestica, *Donum natalicium Nyberg*, 17-26 = *Orientalia Suecana*. 4.1956.19-28.
— Notes avestiques, *Asiatica*, 30-34.
— *La prière Ahuna Varya dans son exégèse zoroastrienne*, 113.1.1957.77-85.
— et L. RENOU, *Vṛtra et Vrθragna. Étude de mythologie indo-iranienne*, Paris, 1934.
— *Études sur la langue ossète*, Paris, 1959.

U. BIANCHI, *Zamān-i Ohrmazd. Lo zoroastrisme nelle sua origini e nella sua essenza*, Torino, 1958.

J. BIDEZ et Fr. CUMONT, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938.

G. BOLOGNESI, Sul vocalismo degli imprestiti iranici in armeno, *RL* 2.1954.141-162.
— Osservazioni sul Draxt-i Asūrīk, *RSO* 28.1953.174-84.

M. BOYCE, Sadwēs and Pēsus, *BSOAS*, 13.1951.908-915.
— Some Parthian abecedarian hymns, *BSOAS* 14.1952.435-450.
— *Manichaean Hymn-cycles in Parthian*, London, 1955.
— Zariadres and Zarēr, *BSOAS* 17.1955.463-477.

T. BURROW, Iranian Words in the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan, *BSOS* 7.1933-35.509-516, 779-790.
— Vedic *iṣ* « to prosper », *BSOAS* 17.1955.326-345.

J. CHARPENTIER, Zur arischen Wortkunde, *KZ* 40.1907.425-477 ; 43.1910.161-168 ; 46.1914.25-46.
— Der Name Kambyses (kanbujiya), *ZII* 2.1923.140-152.
— Beiträge zur indoiranischen Wortkunde, *MO* 18.1924.1-45.
— *Brahman*, Uppsala, 1932.

A. CHRISTENSEN, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Leiden, Uppsala, 1917, 1934.
— Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme, *AO* 4.1926.81-115.
— *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, København, 1928.
— *Le règne du roi Kavādh et le communisme mazdakite*, København, 1926.
— A-t-il existé une religion zervanite ?, *MO* 25.1931.29-34.
— Abarsam et Tansar, *AO* 10.1932.43-55.
— Two Versions of the History of Mazdak, *Modi Memorial Volume*, 321-330.
— *Les Kayanides*, København, 1932.
— *Die Iranier*, München, 1933.
— *Essai sur la démonologie iranienne*, København, 1941.
— *Le premier chapitre du Vidēvdāt et l'histoire primitive des tribus iraniennes*, København, 1943.
— *L'Iran sous les Sassanides*[2], Copenhague, 1944.
H. CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi Shaykh-ol-Ishraq*, Téhéran, 1946.
— éd. *Şihābaddīn Yahyā as-Suhrawardī, Opera Metaphysica et mystica I*, Istanbul, 1945.
— éd. *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihābaddīn Yahyā Sohrawardī*, Téhéran, 1952.
— Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme, *EJ* 20.1952.149-217.
— Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes, *EJ* 22.1954.97-194.
— *Avicenne et le récit visionnaire*, 1-2, Téhéran, 1954.
Fr. CUMONT, *Les mystères de Mithra*[3], Bruxelles, 1913.
J. DARMESTETER, *Ormazd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire*, Paris, 1877.
— *Études iraniennes*, Paris, 1883.
— *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892.
B. N. DHABHAR, *The Saddar Nasr and Saddar Bundehesh*, Bombay, 1912.
— *The Pahlavi rivāyāt accompanying the Dâdistân-î Dînîk*, Bombay, 1913.
— *Zand i Khurtak Avistak*, Bombay, 1927.
— *The Persian Rivayats of Hormazyār Framarz and others. Their Version with Introduction and Notes*, Bombay, 1932.
— *Pahlavi Yasna and Visperad*, Bombay, 1949.
N. DHALLA, *History of Zoroastrianism*, New York, 1928.
DINAWARI, *Kitāb al aḫbār al-ṭiwāl*, éd. V. Guirgass, Leiden, 1881.
J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, I, Paris, 1958.
E. S. DROWER, *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East*, London, 1956.
J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Aw.θraētaona-, *IF* 54.1936.205.
— *Les composés de l'Avesta*, Liège, 1936.
— Les citations avestiques de l' « Augmadaiča », *JA* 228.1936.241-255.
— Indo-Iranica, *BSOAS* 10.1940-42.925-931.
— *Zoroastre*, Paris, 1948.
— Yasna 45 and the Iranian Calendar, *BSOAS* 13.1950.635-641.
— L'ordre des Gāthās, *La Nouvelle Clio*, 5.1953.31-37.
— *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1953.
— Persische Weisheit in griechischem Gewande ?, *Harvard Theological Review*, 49.1956.115-122.

— Notes on Zervanism in the light of Zaehner's Zurvan, with additional References, *JNES* 15.1956.108-112.
— Le zervanisme et les manuscrits de la Mer Morte, *IIJ* 1.1957.96-99.
— *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958.
— De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne, *Paideuma*, 7.1960.210-215.
— Miettes iraniennes, *Hommages à Georges Dumézil*, 96-103.
G. DUMÉZIL, *Le problème des Centaures*, Paris, 1929.
— La préhistoire indo-iranienne des castes, *JA* 216.1930.109-130.
— *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934.
— *Flamen-Brahman*, Paris, 1935.
— Vahagn, *RHR* 117.1938.152-170.
— Deux traits du monstre tricéphale indo-iranien, *RHR* 120.1939.5-20.
— *Mitra-Varuna*, Paris, 1940.
— *Jupiter Mars Quirinus*, Paris, 1941.
— *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.
— *Naissance d'archanges*, Paris, 1945.
— *Tarpeia*, Paris, 1947.
— *Loki*, Paris, 1948.
— *Jupiter Mars Quirinus IV*, Paris, 1948.
— *Le troisième souverain*, Paris, 1949.
— Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, *JPs* 43.1950.449-463.
— *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952.
— Ner- et Viro- dans les langues italiques, *REL* 31.1953.157-190.
— Visnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne, *JA* 241.1953.1-25.
— Le trio des Macha, *RHR* 146.1954.5-17.
— Ordre, Fantaisie, Changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome, *REL* 32.1954.139-162.
— *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, 1954.
— *Déesses latines et mythes védiques*, Bruxelles, 1956.
— *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956.
— Les pas de Kṛṣṇa et l'exploit d'Arjuna, *Orientalia Suceana*, 5.1956.185-188.
— A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes, *Paideuma*, 7.1960.216-224.
— *Les Dieux des Germains*, Paris, 1959.
F. EDGERTON, *The Bhagavad Gītā*, Translated and interpreted, 1-2, Cambridge, Mass., 1944.
A. EGHBAL, éd. *Kitāb tabṣiratu'l-'awām fi ma'rifat i maqālāti'l-anām*, Téhéran, 1313 h. s.
M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949.
— *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.
— *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.
— *Images et symboles*, Paris, 1952.
— *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954.
— *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957.
— La vertu créatrice du mythe, *EJ* 25.1956.59-85.
W. EILERS, Traubensyrup in Iran, *OLZ* 44.1941.1-11.
K. ERDMAN, Persepolis : Versuch einer Deutung, *Akten des XXIV Orientalisten-Congresses*, 469-471.
— Persepolis : Daten und Deutungen, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, 92.1960.21-47.

— *Der alte Name des Persischen Neujahrsfestes*, Mainz, 1953.
Eziik Kolbaci, *Elc alandoç*, Venise, 1926.
Frachtenberg, Etymological Studies in Ohrmazdian and Ahramanian Words in Avestan, *Spiegel Memorial Volume*, 269-289.
J. Fück, Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnī's, *Chronologie Orientalischer Völker*, Documenta islamica inedita, 69-98.
A. Freiman, Pand-nāmak i Zaratuxšt, *WZKM* 20.1906.149-165, 237-280.
— Artikl' v xorezijskom jazyke, *SV* 5.1948.191-197.
— Xorezmijskij jazyk, *ZIV* 7.1939.307-319.
— Sogdo-xorezmijskije dialektologičeskije otnošenija, *SV* 4.1947.157-170.
— Xorezmijskije glossy v sočinenii Kyniat al munija, *SV* 6.1949.63-88.
— *Xorezmijskij jazyk. Materialy i issledovanija*, 1, Moskva-Leningrad, 1951.
G. Furlani, I nomi delle classi dei demoni presso i Mandei, *Rendiconti Lincei*, 1954.389-435.
L. Gaal, Über eine Stelle der zoroastrischen Gāthās, *ZII* 7.233-250.
— La formule Ahuna vairya de l'Avesta, *AOH* 1.1950/51.80-92.
— Zur Interpretation der awestischen Gāthās, *AOH* 2.1952.173-181.
B. G. Gafurov, *Istorija tadžikskogo naroda*, I. Moskva, 1952.
R. Gauthiot, A propos des dix premiers noms de nombre en sogdien bouddhique, *MSL* 17.1911/2.137-161.
— Iranica, *MSL* 19.1914-16.125-132.
— De l'accent d'intensité iranien, *MSL* 20.1918.1-25.
— De la réduction de la flexion nominale en iranien, *MSL* 20.1918.61-70.
— Du pluriel persan en *-hā-*, *MSL* 20.1918.71-76.
— et É. Benveniste, *Grammaire sogdienne*, 1-2, Paris, 1923-1930.
B. Geiger, *Die Aməša Spənta, ihr Wesen, und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Wien, 1916.
— Anmerkungen zum « Frahang i Pahlavik », *WZKM* 26.1912.294-306.
— Zu den iranischen Lehnwörtern im Aramäischen, *WZKM* 37.1930.195-203.
— *Indo-iranica*, Kritische Bemerkungen zu E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, *WZKM* 40.1933.95-122.
— Rta und Verwandtes, *WZKM* 41.1934.107-126.
— Mittelpersische Wörter und Sachen, *WZKM* 42.1935.114-128; 44.1936/7.51-64.
— Mittelpersisch *vēnōk* « Erbse (Linse ?) », *BSOS* 8.1935-37.547-553.
— Aus mittelpersischen Materialien, *Archiv Orientalni*, 10.1938.210-214.
W. Geiger, *Die Pehleviversion des ersten Capitels des Vendidad*, Erlangen, 1877.
— *Aogəmadaēča*, Erlangen, 1878.
— *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1883.
— und E. Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, Strassburg, 1896-1906.
K. Geldner, *Ueber die Metrik des jüngeren Awesta*, Tübingen, 1877.
— *Studien zum Awesta*, Strassburg, 1882.
— *Drei Yasht aus dem Zendawesta*, Stuttgart, 1884.
— Yasna 53, *KZ* 1885.190-205.
— Miscellen aus dem Awesta, *KZ* 27.1885.225-261.
— Yasna 32, *KZ* 27.1885.256-266.
— éd. *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, Stuttgart, 1886-1895.
— Aus dem Awesta, *KZ* 30.1889.514-544.
— Die neunte Gāthā des Zarathushtra, *SPAW* 1904.1081-1097.

I. Gershevitch, Iranian Notes, *TPS* 1948.61-68.
— Ancient Survivals in Ossetic, *BSOAS* 14.1952.483-495.
— *Grammar of Manichaean Sogdian*, London, 1954.
— Word and Spirit in Ossetic, *BSOAS* 17.1955.478-489.
— *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959.
A. Ghilain, *Essai sur la langue parthe*, Louvain, 1939.
R. Ghirshman, Notes iraniennes. VII. A propos de Persépolis, *Artibus Asiae*, 20.1957.265-278.
A. Goetze, Persische Weisheit im griechischen Gewande. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee, *ZII* 2.1923.60-97, 167-177.
J. Gonda, Origin and Meaning of Avestan *spənta*, *Oriens*, 2.1949.195-303.
— *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950.
R. J. Gottheil, References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature, *Classical Studies in honour of Henry Drisler*, 24-51.
L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay, 1925.
— The « Ahurian » and « Daevian » Vocabularies in the Avesta, *JRAS* 1927.427-441.
H. Güntert, *Über die ahurischen und daevischen Ausdrücke im Avesta*, Heidelberg, 1914.
— *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923.
G. Haloun-W. B. Henning, The Compendium of the Doctrines and styles of the teaching of Mani, the Buddha of Light, *AM, NS* 3.184-212.
Hamza al-Isfahani, *Kitāb ta'rīḫ*, éd. Gottwald, Petersburg-Leipzig, 1844.
O. Hansen, Das sakische Praeverb ha-, *OLZ* 38.1935.350-55.
— Tocharisch-iranische Beziehungen, *ZDMG* 94.1940.139-164.
— *Berliner sogdische Texte 1*, Berlin, 1941.
— *Berliner sogdische Texte 2*, Mainz, 1955.
J. Harmatta, Three Iranian Words for « Bread », *AOH* 3.1953.245-283.
H. Hartmann, Zur neuen Inschrift des Xerxes von Persepolis, *OLZ* 40.1937.145-160.
S. Hartman, *Gayomart*, Uppsala, 1953.
— Yašts, jours et mois, *Donum natalicium Nyberg*, 32-40.
— La disposition de l'Avesta I, *Orientalia Suecana*, 5.1956.30-78.
M. Haug, *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis*[3], London, 1878.
— and E. West, éd. *The Book of Ardā Virāf*, Bombay-London, 1872-1874.
W. B. Henning, Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus, *NGGW* 1932.214-228.
— Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen, *NGGW* 1933.306-318.
— Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente, *ZII* 9.1933.158-253.
— Zum zentralasiatischen Manichäismus, *OLZ* 37.1934.1-11.
— Ein manichäisches Henochbuch, *SPAW* 1934.27-35.
— Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, *APAW* 1936.10.
— Über die Sprache der Chwarezmier, *ZDMG* 90.1936.*30*-*35*.
— A List of Middle-Persian and Parthian Words, *BSOS* 9.1937/39.79-92.
— Zum sogdischen Kalender, *Orientalia*, 8.1939.87-95.
— *Sogdica*, London, 1940.
— Sogdian Loan-Words in New-Persian, *BSOAS* 10.1940/42.93-106.
— Mani's Last Journey, *BSOAS* 10.1940-42.941-953.
— An astronomical chapter of the Bundahishn, *JRAS* 1942.229-248.
— The Disintegration of the Avestic Studies, *TPS* 1942.40-56.

— Sogdian Tales, *BSOAS* 11.1943-46.465-487.
— The Book of the Giants, *BSOAS* 11.1943-46.52-74.
— Sogdian Texts of Paris, *BSOAS* 11.1943-46.713-740.
— Brahman, *TPS* 1944.108-118.
— The Murder of the Magi, *JRAS* 1944.133-144.
— Two Central Asian Words, *TPS* 1945.150-162.
— Two Manichaean Magical Texts, *BSOAS* 12.1947-48.39-66.
— A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony, *BSOAS* 12.1947-48.306-318.
— The Date of the Sogdian Ancient Letters, *BSOAS* 12.1947-48.601-615.
— The Aramaic Inscription of Asoka found in Lampaka, *BSOAS* 13.1949-50.80-88.
— A Pahlavi Poem, *BSOAS* 13.1949-50.641-648.
— *Zoroaster-Politician or Witch-Doctor?*, Oxford, 1951.
— A Farewell to the Khagan of the Aq-Aqatärân, *BSOAS* 14.1952.501-522.
— A New Parthian Inscription, *JRAS* 1953.132-136.
— The Khwarezmian Language, *Zeki Validi Togan'a Armağan*, 421-436.
— Mitteliranisch, *Handbuch der Orientalistik*, 1, 4, 1, 20-130.
G. HERMES, Zur Soziologie der Lehre Zarathustra's, *Anthropos*, 1938.181-194, 424-444.
J. HERTEL, *Die Zeit Zoroaster's*, Leipzig, 1924.
— *Achaemeniden und Kayaniden*, Leipzig, 1924.
— *Die Himmelstore im Veda und im Awesta*, Leipzig, 1924.
— *Die arische Feuerlehre*, Leipzig, 1925.
— *Die Methode der arischen Forschung*, Leipzig, 1926.
— *Die Sonne und Mithra im Awesta*, Leipzig, 1927.
— *Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas*, Leipzig, 1929.
— *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer*, Leipzig, 1931.
— *Der Planet Venus im Awesta*, Leipzig, 1932.
— *Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda*, Leipzig, 1938.
E. HERZFELD, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 1-9, Berlin.
— *Archaeological History of Iran*, London, 1935.
— *Altpersische Inschriften*, Berlin, 1938.
— *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947.
W. HINZ, Gāthisches, *WZKM* 56.1960.78-86.
K. HOFFMAN, Martāṇḍa und Gayōmart, *MSS* 11.1957.85-103.
S. H. HOOKE, *The Origins of the Early Semitic Ritual*, London, 1938.
— (éd.) *Myth and Ritual*, Oxford, 1933.
P. HORN, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg, 1890.
— Neupersisches, *KZ* 32.1893.572-589.
Hoshang JAMASP, éd. *Vendidad, Avesta Text with Pahlavi Translation and Commentary, and Glossarial Index*, Bombay, 1907.
H. HUMBACH, Yasna 31.13, *MSS* 1².1956.23-27.
— Gast und Gabe bei Zarathustra, *MSS* 2².1957.5-34.
— Der Fugevokal ā in gathisch-awestischen Komposita, *MSS* 4.1954.54-71.
— Zur Methode der Gathaforschung, dargestellt an Yasna 47, *ZDMG* 105.1955.*63*.
— Die Genitivformen von idg.*dem (ar.dam) « Haus », *MSS* 6.1955.41-49.
— Drei Nachträge zu Yasna 47, *MSS* 7.1955.68-78.
— Rituelle Termini technici in den awestischen Gāthās, *MSS* 8.1956.74-83.
— Gathisch-awestische Verbalformen, *MSS* 9.1956.66-78; 10.1957.34-44.
— Ahura Mazda und die Daevas, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 1.1957.3-16.

— Das Ahuna-Vairya-gebet, *MSS* 11.1957.67-84.
— Milchprodukte im zarathustrischen Ritual, *IF* 73.40-54.
— Aw. marshāmā, *IIJ* 1.1957.306-8.
— *Die Gāthās des Zarathustra*, Heidelberg, 1959.
— Der iranische Mithra als Daiva, *Paideuma*, 7.1960.253-257.
H. HÜBSCHMANN, Iranische Studien, *KZ* 24.1879.323-415.
— Arisches und Armenisches, *IF* 4.1994.112-121.
— *Persische Studien*, Strassburg, 1895.
— *Armenische Grammatik*, I, Leipzig, 1897.
— Armeniaca, *IF* 99.1906.457-480.
IBN AL-ATHIR, *Chronicon*, éd. Tornberg, Leiden, 1868 ss.
IBN AL-FAQIH, *Kitāb al-buldān*, éd. de Goeje, Leiden, 1885.
IBN KHORDADBIH, *Kitab al-masālik wa'l-mamālik*, éd. de Goeje, Leiden, 1889.
A. W. J. JACKSON, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York, 1899.
— The Location of the Farnbag Fire, the most ancient of the Zoroastrian Fires, *JAOS* 41.1921.81-106.
— *Zoroastrian Studies*, New York, 1928.
— *Researches in Manichaeism*, New York, 1932.
H. JACOBSOHN, Σκυθικά, *KZ* 54.1927.254-286; 55.1928.33-35.
— Zum mitteliranischen, *KZ* 56.1929.127-130.
J. JAMASPASANA, *The Pahlavi Texts*, Bombay, 1913.
E. O. JAMES, Myth and Ritual, *EJ* 17.1950.79-120.
A. JENSEN, Das Weltbild einer frühen Kultur, *Paideuma*, 3.1944.1-83.
— Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung, *Studium Generale*, 1.1947/8.38-48.
— *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris, 1954.
H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*. 1. *Die mythologische Gnosis*², Göttingen, 1954.
H. JUNKER, *The Frahang-i Pahlavik*, Heidelberg, 1912.
— Iranische Parerga, *WZKM* 28.1914.46-53.
— Frau Welt in Iran, *ZII* 2.1923.237-246.
— Mittelpersisch frašemurv « Pfau », *WuS* 12.1929.132-157.
— *Der wissbegierige Sohn. Ein mittelpersischer Text über das Kustik*, Leipzig, 1959.
D. D. KAPADIA, *Glossary of Pahlavi Vendidad*, Bombay, 1953.
R. G. KENT, *Old Persian*, New Haven, 1950.
O. KLIMA, Uttanahasta namasa, *ArchOr* 24.1956.338.
— Iranische Miszellen, *ArchOr* 26.1958.603-616.
— The Date of Zoroaster, *ArchOr* 27.1959.566-564.
W. KRAUSE, Iranica, *KZ* 56.1929.288-308.
H. KROMASSER, Hurrisch makanni « Geschenk », *Die Sprache*, 4.1958.11.
F. B. J. KUIPER, Avestan Mazda, *IIJ* 1.1957.86-95.
— The Ancien Aryan Verbal Contest, *IIJ* 4.1960.217-281.
R. LABAT, *Le poème babylonien de la Création*, Paris, 1935.
W. LENTZ, Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi, *ZII* 4.1926.251-316.
— Mani und Zarathustra, *ZDMG* 82.1928.179-206.
— *Yasna 28*, Wiesbaden, 1955.
— Das motivische Bild von Yasna 47, *Donum natalicium Nyberg*, 41-49.
— und SEILER und TAVADIA, Yasna 47, *ZDMG* 103.1953.318-343.
V. LESNY, Zarathustra's Leben und Zeit im Lichte der Gāthā-Überlieferung, *ArchOr* 2.1930.95-107.
E. LEUMANN, Eine arische femininbildungsregel, *KZ* 32.1893.294-310.

S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1899.
H. LEWY, Le calendrier perse, *Orientalia*, 10.1941.1-64.
— The Genesis of the faulty Persian chronology, *JAOS* 66.1944.197-214.
H. LOMMEL, Klein- und Grossvieh, *KZ* 46.1914.46-54.
— Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta, *ZII* 1.1922.185-245 ; 5.1927.1-92.
— Awestische Einzelstudien, *ZII* 1.1922.16-32 ; 2.1923.204-236 ; 3.1924.163-178 ; 6.1928.126-162 ; 7.1929.33-53.
— Rasa, *ZII* 4.1926.194-206.
— *Die Yäšts des Awesta*, Göttingen, 1927.
— *Die Religion Zarathustra's nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen, 1930.
— War Zarathustra ein Bauer ?, *KZ* 58.1931. 248-265.
— Die Gāthās des Zarathustra, *NGGW* 1934/37.
— Naotara und Spitama, *IF* 53.1935.165-186.
— Yasna 29 : Die Klage des Rindes, *ZII* 10.1935.96-115.
— *Die alten Arier*, Frankfurt, 1935.
— *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt, 1939.
— Yasna 32, *WuS NF* 1.1938.237-265.
— Vordergliegder awestischer Komosita, *IF* 56.1938.81-108.
— Mithra und das Stieropfer, *Paideuma*, 3.1949.207-218.
— Anāhitā-Sarasvatī, *Asiatica*, 405-413.
— Zarathustra's Priesterlohn, *Studia Indologica Kirfel*, 187-195.
H. P. L'ORANGE, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953.
A. W. MACDONALD, A propos de Prajāpati, *JA* 240.1952.323-338.
J. MARQUART (Markwart), Beiträge zur Geschichte und Sage von Erân, *ZDMG* 49.1895.628-672.
— *Untersuchungen zur Geschichte von Erân*, 1-2, Göttingen, Leipzig, 1896, 1905.
— *Erânšahr nach der Geographie des Ps.Moses Xorenac'i*, Berlin, 1901.
— *Das erste Kapitel der Gāthā Uštavati*, Rome, 1930.
— *A Catalogue of the Provincial Capitals of the Erānšahr*, Rome, 1931.
— *Das Nawrōz, seine Geschichte und seine Bedeutung*, Modi Mem. Vol. 709-765 B.
— *Wehrōt und Arang*, Leiden, 1938.
MAS'UDI, *Kitāb al-tanbīh wa'l-išrāf*, éd. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1894.
— *Les prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris.
A. MEILLET, Notes iraniennes, *MSL* 17.1911/2.107-112.
— Sur les mots iraniens empruntés par l'arménien, *MSL* 17.1911/2.242-250.
— Le relatif en perse, *MSL* 18.1913/4.242-244.
— De quelques mots sogdiens, *BSL* 23.1922.100-110.
— Le présent pehlvi patīrēm, *MSL* 28.1918.116.
— De l'influence parthe sur la langue arménienne, *REAr* 1.1920/21.9-14.
— Sur les termes religieux iraniens en arménien, *REAr* 1.1920-21.233-236.
— Le pluriel pehlvi en -en, *MSL* 22.1922.204.
— De quelques mots parthes en arménien, *REAr* 2.1922.1-6.
— *Trois conférences sur les Gāthās de l'Avesta*, Paris, 1925.
— et BENVENISTE, *Grammaire du vieux-perse*, Paris, 1932.
P. J. DE MENASCE, Autour d'un texte syriaque inédit sur la religion des mages, *BSOS* 9.587-601.
— Un lapidaire pehlevi, *Anthropos*, 37/40.1942/5.180-185.
— Les mystères et la religion de l'Iran, *EJ* 11.1944.167-186.
— *Observations sur l'inscription de Xerxès à Persepolis*, V et P 1943/4.124-32.

— *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle : Škand-gumânīk-vičār, la solution décisive des doutes*, Fribourg-en-Suisse, 1945.
— La promotion de Vahrām, *RHR* 133.1947/8.5-18.
— Une légende indo-iranienne dans l'angélologie judéo-musulmane : à propos de Mārūt et Mārūt, *Études asiatiques*, 1.1947.10-18.
— Notes iraniennes, *JA* 237.1949.1-6.
— Le témoignage de Jayhānī sur le mazdéisme, *Donum natalicium Nyberg*, 50-59.
— L'église mazdéenne dans l'empire sassanide, *CHM* 2.1955.554-565.
— Augustin manichéen, *Festgabe Curtius*, 79-93.
— La conquête de l'iranisme et la récupération des mages occidentaux, *Annuaire...*, 1956-7.3-12.
G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zaratustrische Religion*, Roma, 1930.
— Il Saošyant nella tradizione iranica e la sua attesa, *Orientalia*, 1.1932.149-176.
— *I magi a Betlemme e una predizione di Zoroastre*, Roma, 1933.
— Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica, *Orientalia*, 4.1935.257-290.
— *Il libro apocalittico persiano Ayâtkâr i Žâmâspîk*, Roma, 1939.
H. MICHAUD, Un mythe zervanite dans les manuscrits de Qumran, *VT* 1955.
MOBAD BAHRAM, *Šāristān i čahār čaman*, Bombay, 1327 h.q.
J. J. MODI, *The religious ceremonies and customs of the Parsees*, Bombay, 1937.
M. MO'IN, *L'influence du mazdéisme dans la littérature persane*, Téhéran, 1326/1948.
M. MOLÉ, La structure du premier chapitre du Vidēvdāt, *JA* 239.1951.283 ss.
— Le partage du monde dans la tradition iranienne, *JA* 240.1952.455-463 ; 241.1953.271-4.
— Deux aspects de la formation de l'orthodoxie zoroastrienne, *Mélanges Grégoire*, 4.
— Un ascétisme moral dans les livres pehlevis ?, *RHR* 155.1959.145-190.
— Le problème zurvanite, *JA* 1959.431-469.
— Daēnā, le pont Činvat et l'initiation dans le mazdéisme, *RHR* 157.1960.155-185.
— Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehlevis, *Oriens*, 13-14.1960-61.1-28.
— La naissance du monde dans l'Iran préislamique, *La naissance du monde*, 299-328.
— Le jugement des morts dans l'Iran préislamique, *Le jugement des morts*, 143-175.
U. MONNERET de VILLARD, *Le leggende orientali sui magi evangelici*, Città del Vaticano, 1952.
G. MONTESI, Il valore cosmico dell'aurora nel pensiero mitologico del Rig-veda, *SMSR* 22/5.1953/4.111-132.
— Usaṣanakta, Mitologia vedica della notte, *SMSR* 28.1957.11-52.
G. MORGENSTIERNE, Iranien ni-had-, *BSL* 24.1923.203-213.
— Iranian Notes, *AO* 1.1925.245-284.
— Persian Etymologies, *NTS* 5.54-56.
— Notes on Balochi Etymology, *NTS* 5.37-53.
— *Report on a linguistic Mission to Afghanistan*, Oslo, 1926.

— *Report on a linguistic Mission to North-Western India*, Oslo, 1928.
— *Indo-Iranian Frontier Languages*, Oslo.
— Orthography and Sound-System in the Avesta, *NTS* 12.1942.
V. H. MOULTON, *Early Zoroastrianism*, London, 1903.
Mujmal al-tawārīḫ wa'l-qisas, Téhéran, 1318 h.s.
F. W. K. MÜLLER, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, *SPAW* 1904.348-352 ; *ABAW* 1904 anh., Abh II.
— Eine Hermasstelle in manichäischer Version, *SPAW* 1905.1077-1083.
— Ein Doppelblatt aus einer manichäischen Hymnenbuch (Mahrnamag), *ABAW* 1912.5.
— und W. LENTZ, Sogdische Texte II, *SPAW* 1934.504-608.
A. D. NOCK, The Problem of Zoroaster, *AJArch*, 53.1949.272-285.
Th. NÖLDEKE, Der weisse Dēv von Mazandaran, *ARW* 17.597-600.
— Dēva, *ZII* 2.1923.318.
H. S. NYBERG, The Pahlavi Documents from Avroman, *MO* 17.1923.182-230.
— Question de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne, *JA* 214.1929.194-310 ; 219.1931.1-134 ; 193-244.
— Ein Hymnus auf Zervan im Bundahišn, *ZDMG* 82.1928.217-235.
— *Hilfsbuch des Pehlevi*, Uppsala, 1929-31.
— Einige Bemerkungen zur iranischen Lautlehre, *Studia Indo-iranica Geiger*, 213-8.
— Eins iranisches Wort im Buche Daniel, *MO* 25.1931.178-204.
— Contributions à l'histoire de la flexion verbale en iranien, *MO* 31.1937.63-81.
— *Texte zum mazdayasnischen Kalender*, Uppsala, 1934.
— *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.
A. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, 1951.
A. PAGLIARO, Noterelle iraniche, *RSO* 8.1924.95-101 ; 9.1925.3-4.84-88 ; 13.1929.3/4.63-67.
— -rt- nella tradizione del texto avestico, *AGI* 22/23.1929.181-199.
— Osservazioni sul Kārnāmak i Artaxšir i Papākān, *RSO* 11.1926-28.176-186.
— Av. spayaθra, mpt. spaxr, *RSO* 11.1926/8.288-2901.
— Medioperisano bitaxš, armeno bdeaxš, *RSO* 12.1929-30.160-168.
— L'anticresi nel diritto sasanidico, *RSO* 15.1935.275-315.
— Pahlavi katas « canale », gr. κάδος, *RSO* 17.1938.72-83.
— Sulla più antica storia del giuoco degli scacchi, *RSO* 18.1939.323-340.
— Note di lessicografia pahlavica, *RSO* 19.1940.283-299 ; 22.1947.60-73 ; 23.1948.52-68 ; 26.1951.47-56.
— Aspetti del diritto sassanidico, *RSO* 24.1949.120-135.
— Riflessi di etimologie iraniche nella tradizione storigrafica greca, *Rendiconti Lincei*, 1954.136-153.
— I precedenti iranici di ar. falak « cielo », *Studi Orientalistici Giorgio Levi della Vida*, 252-278.
S. A. PALLIS, *The Babylonian akītu festival*, København, 1926.
A. U. POPE, Persepolis as a Ritual City, *Archaeology* 10.1957.123-130.
H. C. PUECH, *Le manichéisme*, Paris, 1950.
— La gnose et le temps, *EJ* 20.1951.57-113.
QAZWINI, *Kitāb āṯār al-buldān*, éd. Wüstenfeld, Göttingen, 1848.
G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951.
H. REICHELT, Der Frahang i oim, *WZKM* 15.1901.117-186.
— *Awestisches Elementarbuch*, Heidelberg, 1908.
— *Iranisch*, Berlin-Leipzig, 1925.

R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig, 1904.
— *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Heidelberg, 1907.
— *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, Heidelberg, 1919.
— *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921.
— *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[3], Leipzig-Berlin, 1927.
— *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin, 1929.
— und H. H. SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Berlin-Leipzig, 1928.
Ch. REMPIS, Die ältesten Dichtungen in Neupersisch, *ZDMG* 101.1951.220-240.
L. RENOU, Sur la notion de Brahman, *JA* 237.1949.7-46.
Sir G. SCOT ROBERTSON, *The Kafirs of the Hindu-kush*, London, 1900.
Fr. ROSENBERG, *Le livre de Zoroastre*, Saint-Pétersbourg, 1904.
J. ROZWADOWSKI, Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi à irańskimi, *RO* 1.1914.95-110.
G. H. SADIGHI, *Les mouvements religieux iraniens au II[e] et au III[e] siècle de l'hégire*, Paris, 1938.
C. SALEMANN, *Manichaeische Studien*, Saint-Pétersbourg, 1908.
— *Manichaeica*, 1-4, Saint-Pétersbourg, 1907-1912.
H. H. SCHAEDER, Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, *ZDMG* 79.1925.192-268.
— War Daqiqi Zoroastrier ?, *Fetschrift Jacob*, 288-303.
— *Iranische Beiträge*, Halle, 1930.
— Über einige altpersische Inschriften, *SPAW* 1935.489-506.
— Altpersisch aruvastam « Rüstigkeit », *OLZ* 43.1940.289-293.
— Ein indogermanischer Liedertypus in den Gāthās, *ZDMG* 94.1940.399-408.
— Der iranische Zeitgott und sein Mythus, *ZDMG* 95.1941.268-299.
— Mittel- und neupersisch bāš « sei », *OLZ* 44.1941.193-201.
— Beiträge zur mitteliranischen Schrift- und Sprachgeschichte, *ZDMG* 96.1942.1-22.
I. SCHEFTELOWITZ, Iranische Etymologien, *WZKM* 28.1914.216-229.
— Neues Material über die manichäische Urseele und die Entstehung des Zervanismus, *ZII* 4.317-344.
— *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart, 1929.
H. P. SCHMIDT, Awestische Wortstudien, *IIJ* 1.1957.160-175.
M. W. SMITH, *Studies in the Syntax of the Gāthās of Zarathustra*, Philadelphia, 1929.
— The Indo-European root *meik-/meig* and Avestan *mīzən*, *Language*, 4.178-80.
N. SÖDERBLOM, Les Fravašis, *RHR* 39.1899.229-260 ; 373-418.
— *La vie future d'après le mazdéisme*, Paris, 1901.
Fr. SPIEGEL, *Die traditionnelle Literatur der Parsen*, Wien, 1860.
— *Eranische Altertumskunde 1-3*, Leipzig, 1871-1878.
M. SPRENGLING, Kartir, Founder of Sassanian Zorastrianism, *AJSLL* 57.1940.197-228.
— From Kartir to Shahpuhr I, *AJSLL* 57.1940.330-340.
— Shahpuhr I the Great on the Kaaba of Zoroastre, *AJSLL* 57.1940.341-420.
— *Third Century Iran*, Chicago, 1953.

V. STRUVE, Rodbina zoroastrizma, *SV* 5.1948.5-34.
— Vosstanie v Margiane pri Darie I, *VDI* 1949.2.10-29.
S. H. TAQIZADE, A New Contribution to the Materials concerning the Life of Zoroaster, *BSOS* 8.947-954.
— The word suno in the Vendidad, *BSOS* 9.321-325.
— *Mani va din-i u*, Téhéran, 1335.
J. C. TARAPOREVALA, *The Divine Songs of Zarathushtra*, Bombay, 1951.
J. C. TAVADIA, *Šāyast na šāyast*, Hamburg, 1930.
— Middle Persian Evidence for the Avestan Conception of Fire, *Studia Indo-Iranica Geiger*, 234-247.
— Pahlavi Passages on Fate and Free Will, *ZII* 8.1931.119-132.
— *Sur saxvan*, Bombay, 1934.
— *Indo-Iraniam Studies* 1-2, Santiniketan, 1950, 1951.
— Zur Interpretation der Gāthā des Zarathustra, *ZDMG* 100.1950.205-245.
— From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology, *ZDMG* 103.1953.344-53.
— *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig, 1956.
P. TEDESCO, Dialektologie der westiranischen Turfantexte, *MO* 15.1921.184-258.
— La racine sed- en indo-iranien, *BSL* 24.1923.197-204.
— Iranica, *ZII* 2.1923.34-54.
— Ostiranische Nominalflexion, *ZII* 4.1926.94-166.
THA'ALIBI, *Histoire des rois des Perses*, éd. Zotenberg, Paris, 1900.
P. THIEME, Brahman, *ZDMG* 102.1952.91-129.
S. P. TOLSTOV, *Drevnyj Xorem*, Moskva, 1948.
— *Po sledam drevnexoremijskoj civilizacii*, Moskva-Leningrad, 1948.
L. TROYE, Die Geburt des Aion — ein altes Mysterium, *ARW* 22.1924.87-116.
P. J. UNVALA, éd. *Dârâb Hormazyâr's Rivâyât*, Bombay, 1922.
J. M. UNVALA, *King Husrav and his boy*, Paris, 1921.
J. VENDRYÈS, Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique, *MSL* 20.1918.265-285.
S. I. VOLIN, Novyj istočnik dlja izučenija xorezmijskogo jazyka, *ZIV* 7.1939.79-91.
A. WAAG, *Nirangistân*, Leipzig, 1941.
J. WACKERNAGEL, Indoiranica, *KZ* 43.1910.277-298; 46.1914.266-280; 55.1928.104-112; 59.1932.19-30.
E. WALDSCHMIDT, W. LENTZ, Die Stellung Jesu im Manichäismus, *APAW* 1926.4.
— Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten, *SPAW* 1933.480-608.
M. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris-Bruxelles, 1960.
O. WESENDONK, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung*, Hanover, 1924.
— *Das Weltbild der Iranier*, München, 1933.
E. W. WEST, *Pahlavi Texts*, 1-5, Oxford, 1888-97.
— éd. *The Book of the Mainyo-i Khard*, Stuttgart-London, 1871.
N. WESTERGAARD, éd. *Zendavesta or the religious books of the Zoroastrians*, Copenhague, 1852-4.
C. F. WHITLEY, The Date and Teaching of Zarathustra, *Numen*, 4.1957.215-227.

G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938.
— *Religionens värld*, Stockholm, 1945.
— *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala, 1945.
— *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Uppsala, 1946.
— *The Ascension of the Apostle and the heavenly Book*, Uppsala, 1950.
— Der iranische Hintergrund der Gnosis, *ZRGG* 4.1952.97-114.
— Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze, *OS* 2.1953.41-111.
— Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, *Numen*, 1.1954.16-83; 2.1955.47-134.
— *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension*, Uppsala, 1955.
— Recherches sur le féodalisme iranien, *Orientalia Suecana*, 5.1956.79-182.
— La légende royale de l'Iran antique, *Hommages à Georges Dumézil*, 225-237.
S. WIKANDER, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938.
— *Vayu I*, Uppsala, 1941.
— *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946.
— Védique kṣaita — avestique khshaeta, *SL* 3.89-94.
— Sur le fond commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde, *La N.C.*, 1.1949/50.30-0329.
— Hethitiska Myter hos Greker och Perser, *Vetenskap Societetens i Lund Arsbok*, 1951.39-56.
— Nakula et Sahadeva, *Orientalia Suecana*, 6.1957.66-96.
F. WINDISCHMANN, *Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients*, Leipzig, 1857.
— *Zoroastrische Studien*, Berlin, 1863.
Fr. WOLF, *Das Awesta nach dem Altiranischen Wörterbuch übersetzt*, Berlin, 1925.
W. WRIGHT, éd. et trad. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, Cambridge, 1882.
YA'QUT, *Kitāb ma'jam al-buldān*, éd. Wüstenfeld.
R. C. ZAEHNER, Nāmak-nipēsihišnīh, *BSOS* 9.93-109.
— Zervanica, *BSOS* 9.303-320, 573-585, 871-901.
— Aparmānd, *JRAS* 1940.35-45.
— A Zervanite Apocalypse, *BSOAS* 10.377-398; 606-631.
— *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.
— Postscript to Zurvan, *BSOAS* 17.1955.232-249.
— *The Teachings of the Magi*, London, 1956.
A. Zeki VALIDI (TOGAN), Chwaresmische Sätze in einem arabischen Fiqh-Werke, *Islamica*, 3.1927.190-213.
— Über die Sprache und Kultur der alten Chwarezmier, *ZDMG* 90.1936.*27*-*30*.
— *Horezmce Tercümeli Muqaddimat al-adab*, Istanbul, 1951.

INTRODUCTION

LE ZOROASTRISME ET LA RELIGION IRANIENNE

Chapitre Premier

LE PROBLÈME

§ 1. *POSITION DU PROBLÈME*

Les termes dans lesquels on envisage d'habitude le problème zoroastrien sont ceux d'une réforme. Au moment où les Aryens s'établissent dans le pays qui va devenir l'Iran, leur religion est sensiblement analogue à celle que nous font connaître les Védas, un polythéisme caractérisé, entre autres, par des sacrifices sanglants. A une époque indéterminée et en un endroit inconnu, apparaît le prophète Zoroastre qui condamne les sacrifices sanglants offerts aux dieux du polythéisme considérés comme des démons maléfiques. A leur place, il adore un dieu unique, Ahura Mazdā, entouré d'un groupe de six Entités qui, par la suite, prennent la place des divinités « païennes » condamnées. Plus tard, certaines de ces divinités ont été réintroduites dans le panthéon de la religion réformée, et adorées par ses adhérents.

C'est que ceux-ci ne seraient pas restés fidèles au Prophète et auraient assimilé une partie au moins des pratiques et des croyances qu'il abhorrait. Ce syncrétisme plus ou moins bâtard, plus ou moins réussi, se serait perpétué dans le mazdéisme historique tel que nous le connaissons par l'Avesta non gāthique et les écrits pehlevis, les inscriptions achéménides à partir d'Artaxerxès II, celles des premiers Sassanides et de Kartēr, ainsi que par la religion vivante des communautés parsies de la Perse et des Indes.

Avec des variantes plus ou moins grandes, l'image de l'évolution historique de la religion iranienne que nous venons d'esquisser est communément admise par les orientalistes. Tout récemment, M. Ilya Gershevitch a tenté de la situer dans un cadre historique précis (1). La construction proposée est basée cependant sur trop d'inconnues pour emporter la conviction ; en particulier l'utilisation comme témoignages historiques des données légendaires nous paraît discutable (2).

(1) *The Avestan Hymn to Mithra*, pp. 8-26.
(2) Notamment la confusion entre la Chorasmie et l'Airyanəm vaējah ; les deux noms désignent bien, à l'époque ancienne, le même pays, mais se réfèrent chacun à un plan différent, v. plus bas, p. 457 ss.

Il n'est pas, d'autre part, niable, que l'image de Zoroastre devenue traditionnelle chez les orientalistes ne soit influencée par celle que l'exégèse biblique dressait, il y a quelques dizaines d'années encore, des Prophètes d'Israël, violemment opposés, disait-on, non seulement au culte des divinités cananéennes, mais aussi aux sacrifices du Temple. Dans la mesure où il est permis à un non-spécialiste d'en juger, cette position n'est plus défendue par les biblistes. Les travaux de Gunkel, de Mowinckel, d'autres savants scandinaves, du groupe *Myth and Ritual*, ont, au contraire, souligné l'importance du rituel dans la religion israélite et de sa contribution à la formation de certains livres du canon biblique (1).

Du moment où le parallèle judéen ne peut plus être invoqué qu'avec des nuances, il est pour le moins permis de se demander si l'image de Zoroastre réformateur et adversaire du polythéisme indo-iranien et de son culte est la seule possible ; nous ne voulons pas suggérer, au point de départ, qu'elle soit nécessairement fausse : si par exemple Jérémie n'était adversaire des sacrifices du Temple que parce qu'il considérait les sacrificateurs de son époque indignes et non parce que le sacrifice était, à ses yeux, mauvais en soi, Zoroastre a bien pu condamner le culte comme tel. Mais nous ne pourrons l'affirmer que si le témoignage de nos sources est explicite.

Or, ce culte sans rituel, sans sacrifice, cette adoration purement mentale telle que l'on se plaît à la reconstruire pour le zoroastrisme primitif, cadre mal avec tout ce que nous savons du contexte religieux du premier millénaire avant notre ère : ç'aurait été, à cette époque, un cas unique. Au cas où les Gāthā seraient du second millénaire, ce serait encore plus difficile à imaginer.

Or, le caractère liturgique des Gāthā paraît patent ; les travaux de M. Humbach (2) ont bien mis en évidence leur parenté étroite avec les hymnes rituels du Véda, et nous y revenons plus loin (3). A l'époque historique, d'autre part, le rituel zoroastrien est très développé ; celui que nous connaissons aujourd'hui chez les Parsis n'est qu'un pâle reflet de celui qui a dû être pratiqué sous les Sassanides et que décrivent les livres pehlevis. De ce rituel, en plus, des sacrifices sanglants ne sont pas absents.

On pourrait, évidemment, affirmer à la fois que Zoroastre fut un réformateur et que sa réforme fut anti-ritualiste mais de peu de conséquence, vite submergée qu'elle devait être par la renaissance polythéiste.

(1) V. en dernier lieu ROWLEY, Ritual and the Hebrew Prophets, *Myth, Ritual and Kingship*, 236-260.
(2) Notre texte était terminé dans l'essentiel quand nous avons pu prendre connaissance de ses articles (au congrès de Munich en août 1957) ; et sa traduction commentée des Gāthā vient de paraître seulement au moment où nous mettons notre ouvrage sous presse.
(3) V. plus bas, p. 148 ss.

Ce point de vue ne paraît pourtant pas tenir suffisamment compte de trois faits indiscutables : le caractère liturgique des Gāthā ; la place centrale qu'elles occupent dans le mazdéisme historique ; le fait qu'à l'époque où fut rédigé l'Avesta non gāthique on savait encore ce que les hymnes contenaient ; on ne pouvait en conséquence se réclamer à la fois de leur doctrine et proclamer le contraire (1). Il est, par contre, possible de poser le problème du zoroastrisme — plus exactement de la doctrine gāthique — autrement que dans les termes d'une réforme.

Car, en quoi consisterait cette réforme ? Il y a plus de trente ans déjà, M. Benveniste a supposé qu'aussi bien la condamnation des *daiva* que le culte d'Ahura Mazdā étaient plus anciens que les Gāthā (2). Si tel est le cas, que reste-t-il de la réforme zoroastrienne ? Au mieux, celle-ci ne serait « qu'une réforme au second degré, une réforme de réforme » (l'expression est de M. Dumézil (3), et dans son dernier livre M. Ugo Bianchi en fait grand cas (4)). Mais est-il nécessaire de supposer ici une réforme brusque plutôt que l'aboutissement d'une évolution graduelle ? Il est certain que tous les éléments de la doctrine gāthique sont présents dans la religion védique : l'antagonisme entre les *asura* et les *deva*, leur lutte et un certain dualisme qui y est implicite ; l'hypostatisation de certaines entités culturelles dont Aramati (5) ; la doctrine du sacrifice inextricablement liée, ici et là, à l'opposition entre le *ṛta* et la *druh* (6) ; et l'usage post-gāthique du mot *yazata* pour désigner les divinités adorées n'est que généralisation d'un usage attesté dans le Ṛgveda (7). Le fait, d'autre part, que la divinité principale ne s'appelle plus Varuna mais Ahura Mazdā, ne devrait pas être nécessairement considéré comme l'indice d'une rupture consciente avec le passé (8) ; pas plus, en tout cas, que la substitution d'Adonaï à Yahweh dans la lecture de la Bible (9).

Quant à l'opposition entre les *asura* et les *daiva*, on peut se demander de quel côté de l'Hindoukouch il faut chercher l'innovation : est-ce l'Iran qui a raidi une opposition plus souple à l'origine ou, au contraire, l'Inde qui l'a assouplie ? Il est certain, en tout cas, qu'aussi bien la démonisation post-védique des *asura* que la déchéance post-gāthique des *daēva* sont toutes deux tardives (10).

Sans doute, le système gāthique en tant que système ne se retrouve

(1) Ainsi que l'a bien vu M. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, 286 s.
(2) *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, 39 ss.
(3) *Naissances d'archanges*, 63.
(4) *Zamān-i Ohrmazd*, 57 ss.
(5) V. plus bas, p. 170 s.
(6) V. plus bas, p. 208 ss.
(7) Cf. véd. *yajata*.
(8) Ainsi que le veut M. GERSHEVITCH, *op. cit.*, 44-58.
(9) Le nom de l'être suprême inspirant trop de respect — ou de crainte — pour pouvoir être prononcé sans risques. On remarquera le parallélisme entre la signification propre de *ahura* « Seigneur » et celle de *adonai* de la Bible hébraïque et du *kyrios* de la Septante.
(10) Sur la déchéance des *daēva*, v. plus bas, p. 14 ss.

pas dans l'Inde ; il reste qu'il représente un développement conséquent des tendances qui y sont latentes. Sa morale est plus élevée, ou du moins elle le paraît : mais en quoi le chantre gāthique qui réclame des biens pour lui et des malheurs pour son opposant diffère-t-il du ṛṣi védique qui agit de la même facon ? Des deux côtés la notion abstraite, objective et indépendante du bien fait défaut. Le bien est ce qui profite à moi, à ma tribu ou à ma communauté, le mal ce qui leur nuit. Si l'on adore Ahura Mazdā de préférence aux daēva c'est surtout parce qu'on a reconnu qu'il était seul capable de procurer les biens dont on a besoin.

Nous ne voulons pas nier par là que les Gāthā ne présentent une conception plus élevée de la divinité, plus épurée en tout cas, que la plupart des hymnes rituels du Véda dont on sent la proche parenté avec elles ; mais cette différence ne nécessite pas l'intervention d'un réformateur individuel et conscient à un moment déterminé de l'histoire.

Les écrits avestiques et pehlevis (y compris les inscriptions sassanides) ne constituent pas notre seule source pour la connaissance de l'ancienne religion iranienne ; malgré toutes les divergences qu'il est possible de constater entre les différentes formes religieuses que nous entrevoyons, une uniformité sensible semble avoir régné sur tout le territoire iranien. Le vocabulaire technique du Khotan prébouddhique est sensiblement analogue à celui de l'Avesta non gāthique : on y adorait Ahura Mazdā, identifié avec le soleil, Spənta Ārmaiti, ainsi que des *yazata* ; les *daiva*, par contre, étaient démonisés (1). A l'autre bout de la steppe eurasiatique, l'ancienne religion slave, qui a subi une forte empreinte iranienne, démonisait également les *daiva* et connaissait un dualisme de la lumière et des ténèbres assez prononcé (2). Xerxès condamna le culte des *daiva* tandis que les Kambojas est-iraniens, que M. Benveniste vient heureusement d'identifier avec les destinataires de l'édit araméen d'Aśoka retrouvé récemment près de Qandahār, suivaient certaines coutumes recommandées par le *Vidēvdāt* et pratiquées par les mages (3) (il est temps de cesser de voir dans le *Vidēvdāt* un témoignage de la mentalité des mages mèdes, opposée à l'esprit du zoroastrisme primitif, ainsi qu'on le fait depuis Moulton (4) et Nyberg (5)). Nulle part, dans le domaine iranien, nous n'entendons d'un culte des *daiva* en tant que dieux ; les offrandes que leur font les mages de Plutarque sont clairement apotropaïques, et cela vaut également pour les sorciers du *Vidēvdāt* (et du *Dēnkart*) (6) ainsi que pour les mithraïstes qui sacrifient *deo Arimanio*. Les quelques autres témoignages qu'on a allégués

(1) Sur ce vocabulaire v. BAILEY, Languages of the Saka, *Grundriss der Orientalistik*, Erste Abteilung. Vierter Band : *Iranistik*. Erster Abschnitt : *Linguistik*, p. 134.
(2) V. en dernier lieu BIANCHI, *Dualismo religioso*, 38.42.
(3) *JA* 246.1958.45 ss.
(4) *Early Zoroastrianism*, 183 ss.
(5) *Religionen*, 388 s.
(6) Sur ce type de religion, cf. ZAEHNER, *Zurvān*, 13 ss.

pour prouver la persistance de cultes daïviques en Iran à une époque récente s'expliquent d'une façon différente (1).

Nous revenons sur le problème de la condamnation des *daiva* plus loin dans ce chapitre ; posons ici un autre aspect du même problème que nous abordons également dans cette *Introduction* : comment la tradition mazdéenne conçoit elle-même les rapports entre le zoroastrisme (ou mieux entre la doctrine gāthique) et la religion populaire iranienne (M. Bianchi parle de « religion ethnique », et ce terme paraît plus adéquat à la réalité qu'il se propose de cerner).

Il résulte clairement des textes que nous allons étudier que la conception qu'on nous propose n'est pas celle d'une réforme. Zoroastre ne fait qu'expliciter et compléter la révélation implicite impartie à ses prédécesseurs. Mais déjà Yamšēt, sinon ses prédécesseurs, avaient combattu les *daiva*. La conception de la révélation est d'ailleurs toute dynamique ; le plus grand mérite du Prophète n'est pas d'avoir servi d'intermédiaire entre la Divinité et les hommes en rapportant de ses entretiens avec Ahura Mazdā une doctrine correcte, mais bien d'avoir mis les démons en fuite et de leur avoir fait perdre leur corps de chair par la récitation d'une formule proclamant la victoire définitive du Bon Principe sur le Méchant, la même formule par laquelle le Saint-Esprit avait déjà créé le monde et imposé ses conditions à l'Adversaire (2). Cette conception, attestée au moins à partir des textes les plus anciens de l'Avesta non gāthique, est assez éloignée de celle du prophétisme sémitique. D'autre part, les écrits pehlevis ne considèrent la doctrine gāthique que comme le degré le plus élevé à l'intérieur de la religion iranienne ; les deux autres

(1) Selon NÖLDEKE, *Archiv für Religionswissenschaft*, 17.1915.597, le *dēv* blanc du Mazendéran, mentionné par Firdawsī en connexion avec le cycle des sept aventures de Rustam, serait un *daiva* au sens ancien du mot, une divinité adorée par les habitants de la contrée du sud de la Caspienne où le paganisme pré-zoroastrien aurait persisté plus longtemps. L'hypothèse implique une interprétation évhémériste du cycle de Rustam, et, surtout, présuppose que Mazandaran est dès l'origine le nom du pays en question. Cela n'est pas le cas ; le pays des *dēv* mazaniens est avant tout un pays mythique, ainsi que le savent encore des écrits pehlevis (v. à ce sujet notre article La guerre des Géants d'après le Sûtkar nask, *Indo-Iranian Journal*, 3.1959.282-305) ; il ne fut identifié que tardivement avec la contrée qui porte aujourd'hui ce nom. Sur le cycle de Rustam et celui d'Isfandyâr, v. en dernier lieu HANSEN, *Das iranische Königsbuch*.

Pour ce qui est du nom de Dēvdāt d'un personnage de l'entourage de l'Afshin (NÖLDEKE, *ZII* 2.318), il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'un homme originaire de l'Usrušana, pays en grande partie bouddhique avant la conquête arabe. La même explication vaut pour les noms propres en *Dēv-* attestés par les documents sogdiens de la montagne Mug.

M. HUMBACH vient d'avancer une théorie selon laquelle Kaniṣka aurait été un adorateur de Mithra en tant que *daiva* et violemment opposé au culte d'Ahura Mazdā (*OLZ* 1960.514 ; *Paideuma*, 7.1960.252 ss. ; je n'ai pas encore vu son livre sur l'inscription de Surkh Kotal). — Le dernier fait serait établi par la légende d'une monnaie de Kaniṣka où l'on dit μοζδοοανο que M. Humbach traduit par « vainqueur de Mazdā ». On préférera suivre ici M. DUCHESNE-GUILLEMIN (*Paideuma*, 7.1960.235 ; cf. MARICQ, *JA* 1958.424) « Mazdā vainqueur ». L'interprétation de Mithra comme *daiva* repose sur la lecture plus qu'incertaine de deux signes — séparés par dix lettres — comme Δειιο μιhρο.

Une trace de l'ancienne acception de *daiva* pourrait en revanche être attestée par iron *aevdīv*, digore *aevdeu*, BENVENISTE, *Etudes sur la langue ossète*, 130 s. ; DUMÉZIL, *Paideuma*, 7.1960.217 s. (**apa-daiva-* « non-dieu »), ainsi que par iron *Avdīvag* (DUMÉZIL, *ibid.*).

(2) V. plus bas, p. 290.

formes de cette dernière, telles qu'ils les conçoivent, leur paraissent également légitimes, chacune dans son domaine propre. Nous ne saurions définir davantage de quoi il s'agit exactement : doctrine d'élite ? ou doctrine ésotérique ? Il reste qu'à une certaine époque l'observance stricte du gāthisme n'était pas exigée de tous les mazdéens sans qu'ils soient, pour autant, tenus pour hétérodoxes. La distinction entre une doctrine royale et une doctrine sacerdotale, notamment, attestée aussi bien par les livres pehlevis que, plus tôt, par le contraste entre la religion sacerdotale des Gāthā et la religion royale des inscriptions achéménides, nous paraît s'imposer ici avec le plus de netteté et se révéler la plus féconde.

C'est de ces problèmes que nous allons traiter dans cette *Introduction* où nous n'aborderons pas celui des sectes zoroastriennes ni celui du zurvanisme ; nous nous permettons d'envoyer ici aux trois articles que nous leur avons consacrés (1), en partie aussi à notre contribution au volume collectif *La naissance du monde* où certains textes essentiels se trouvent traduits.

§ 2. *LES SECTES*

Les recherches des trente dernières années ont complètement changé notre image de l'évolution religieuse de l'Iran préislamique. On a découvert vie et mouvement là où l'on ne voyait que système rigide et orthodoxie immobile. On a discerné plusieurs courants religieux, on s'est appliqué à décrire leurs rapports mutuels, les influences qu'ils ont pu exercer l'un sur l'autre, leurs antagonismes possibles.

Le mérite en revient à un petit livre dont nous ne pouvons parler sans émotion — trouvé par hasard au début de nos études, ce livre nous a amené à nous intéresser aux religions iraniennes : le petit livre de M. Benveniste sur la religion perse (2) :

Ne pas confondre les témoignages des différents auteurs classiques, ne pas chercher à tout prix une unité fallacieuse là où il y a divergence, voir autre chose dans la religion perse décrite par Hérodote que pure doctrine gāthique, distinguer entre la forme religieuse qu'à connue Strabon et celle qu'avait eue devant ses yeux Théopompe — telle est la principale leçon que donne cet ouvrage. Et aussi de distinguer entre la forme religieuse que combattent les apologistes chrétiens et celle dont témoignent les écrits pehlevis à nous parvenus. Cette leçon reste toujours valable. Tout texte doit être compris en lui-même ; la compa-

(1) Un ascétisme moral dans les livres pehlevis ?, *RHR* 155.1959/1.145-190 ; Le problème des sectes zoroastriennes dans les écrits pehlevis, *Oriens*, 13-14.1961.1-28 ; Le problème zurvânite, *JA* 247.1959.431-469.

(2) *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris, 1929 ; v. aussi *Les Mages dans l'ancien Iran*, notamment 20 ss.

raison ne doit venir qu'en second lieu, et surtout elle ne doit pas interférer avec l'interprétation interne d'un passage et fausser son sens. Tout concordisme reste exclu.

Les recherches publiées depuis lors n'ont pas toutes su garder la mesure. On est parfois allé trop loin, on a essayé d'établir des distinctions trop tranchées, on a parlé de sectes, voire de religions distinctes (1) là où il ne s'agissait que de cultes différents ou de courants théologiques divergents (2). On a appliqué au zoroastrisme une notion d'orthodoxie auprès de laquelle celle de l'Église catholique romaine depuis le concile du Vatican n'est qu'un jeu d'enfant (3). Pourtant, le système dogmatique zoroastrien n'a jamais dû être particulièrement rigide ; les auteurs étrangers qui en parlent attestent la coexistence de plusieurs opinions divergentes. Si la littérature pehlevie à nous parvenue témoigne d'une uniformité plus grande, c'est sans doute parce qu'une religion devenue minoritaire a éprouvé le besoin de resserrer ses rangs et d'opposer à l'envahisseur un front plus uni (4).

Certaines études récentes semblent avoir perdu de vue précisément la leçon de méthode donnée par le travail de M. Benveniste : car si l'on n'essaie plus de faire concorder les données des témoignages extérieurs avec celles fournies par les textes avestiques, on tente de corriger celles-ci par celles-là (5). Il est exact que, dans certains cas, des textes tardifs transmettent des traditions anciennes inconnues du canon sacré ; mais rien n'autorise une attitude systématique de considérer comme ancien

(1) Pour ce qui est des cultes « non zoroastriens » la position de M. WIDENGREN est beaucoup plus nuancée, *Numen*, 2.57 et n. 59. — SCHAEDER, d'autre part, nie la pluralité de religions dans l'Iran préislamique, *ZDMG*, 95.1941.447 s.

(2) Plus bas, p. 11 ss.

(3) Ainsi, par exemple, M. ZAEHNER, *Zurvān*, 188, affirme que le texte *BdAnkl* 107.14 ss. ne peut pas être « mazdéen » (donc il doit être « zurvanite ») entre autres parce qu'Ohrmazd y dit qu'il n'a pu trouver d'autre réceptacle dont puisse naître l'homme juste et que c'est pourquoi il a créé la femme. Cela contredirait la toute-puissance d'Ohrmazd ! C'est comme si tout mythe était identique à une définition dogmatique : celle-ci est toujours et partout plus récente que celui-là. Et dans un système dualiste la toute-puissance divine est nécessairement limitée, même si l'on affirme le contraire. — En appliquant le même raisonnement au christianisme on pourrait, par exemple, affirmer que la proposition selon laquelle les péchés de l'humanité n'auraient pu être rachetés que par l'*Incarnation* contredit la toute-puissance divine : car un Dieu tout-puissant aurait pu pardonner les péchés sans s'incarner...

Les autres arguments ne sont pas plus convaincants : l'horreur de l'acte sexuel incompatible avec le mazdéisme n'apparaît point dans le texte ; la misogynie ne s'y trouve que grâce à l'interprétation de *acār-ēh* « tu es indispensable » comme *āzārēh* « tu injuries » ; et le sens du tout n'est pas que le seul profit de la femme est qu'elle donne naissance à l'homme, mais que l'homme juste ne peut naître que d'une femme.

(4) Nous croyons que cette interprétation proposée jadis par CHRISTENSEN, *MO* 25.1931, notamment 33 ss., est toujours valable en principe.

(5) Cf. par exemple HARTMAN, *Gayōmart*, 32 ss., sur le combat entre Gayōmart et Ahraman d'après le *Grand Bundahišn* et les historiens de l'époque mongole comme Šabankarā'ī ; *ibid.*, 67 ss., où des sources de langues, origines et époques les plus différentes sont mises à contribution pêle-mêle, pour prouver l'identité de Mithra avec Gayōmart ; 93 ss. sur l'origine du terme Yazdān : 98 le *Xvēštāb* (XVII[e] siècle de J.-C.) est cité comme preuve de la théorie selon laquelle le terme en question aurait pris naissance dans les milieux ascétiques. — Selon M. ZAEHNER, *BSOAS*, 17.1955.234 ss., le fait que Ghazzāli appelle les *dahrīya* des *zandīq* prouverait que Kartēr, en mentionnant ces derniers, pense aux zurvānites.

tout ce que rapportent les textes non zoroastriens et comme récent tout ce que nous lisons dans les documents mazdéens.

Dans son livre M. Benveniste distingue les formes religieuses suivantes :

1) Le mazdéisme non zoroastrien des Achéménides décrit par Hérodote et les inscriptions des grands rois ;
2) La religion des mages mèdes en diffère sur quelques points essentiels mais ne serait pas zoroastrienne non plus (1) ;
3) La religion des mages décrite par Plutarque (Théopompe) serait une forme du zurvanisme, ainsi que le prouverait le culte rendu à Ahraman (2) ;
4) La religion des mages de Cappadoce décrite par Strabon.

Avec le zoroastrisme orthodoxe nous avons ainsi affaire à cinq formes religieuses différentes dont certaines représentent un zoroastrisme abâtardi mais dont d'autres paraissent antérieures à la réforme. La distinction principale dominant toute l'histoire religieuse de l'Iran est celle entre le mazdéisme et le zurvanisme, identique, selon M. Benveniste, à la religion des mages (3).

Toutes ces formes religieuses sont réellement attestées dans les textes, aucune n'est reconstruite ; on peut différer dans l'interprétation de leurs divergences et définir autrement leur nature, mais il s'agira toujours de divergences d'interprétation seulement et toute étude sérieuse de l'histoire religieuse de l'Iran devra tenir compte des faits ainsi révélés.

D'une manière générale, les hypothèses avancées par l'école scandinave n'ont pas la même nature ; il s'agit d'hypothèses qui essaient d'expliquer certains faits obscurs dans l'histoire religieuse de l'Iran.

Nous ne discuterons pas ici ces théories, abandonnées pour la plupart par leurs auteurs ; insistons cependant sur le fait que depuis les recherches de M. Dumézil qui ont établi la structure fonctionnelle du panthéon indo-européen et indo-iranien, ces hypothèses ont, en grande partie, perdu leur raison d'être (4). Si conflit il y a entre Vāyu et Miθra par exemple, il s'explique par une opposition fonctionnelle à l'intérieur d'un système, et par ce système même, non par une opposition de deux communautés religieuses.

(1) *Persian Religion* 22-49.
(2) *Ibid.*, 69 ss., 117 ; v. aussi Un mythe zervanite chez Plutarque, *JA* 215.1929.287-296 ; Le témoignage de Théodore bar Khonay sur le zoroastrisme, *MO* 26/7.1932/3.170-215 ; *Les mages dans l'ancien Iran*, 20-25 ; NYBERG, *JA* 219.1931.223 ss., 334 ss. ; CHRISTENSEN, *MO* 25.1931.29-34 ; *L'Iran sous les Sassanides*, 143 ; BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés*, 1.62 ss. ; ZAEHNER, *Zurvān*, 13-16.
(3) Notamment *Les mages dans l'ancien Iran*, 24 s. ; NYBERG, *Religionen*, 388 ; HARTMAN, *Gayōmart*, 76 ss. ; WIDENGREN, *Numen*, 2.1955.77 ss., 89 ss., 102, 105 ss., 113 ss. — et déjà MOULTON, *Early Zoroastrianism*, 183 ss.
(4) Le panthéon est un système dont chaque membre a une fonction déterminée. Les divinités sont définies par leur fonction sociale qui ne se comprend qu'à l'intérieur de ce système. — V. encore DUMÉZIL, *JA* 1956, 349 s. et n. 4.

Or, pour avoir le droit de parler d'hérésie, la condition première est de définir l'orthodoxie. Toute hypothèse relative à une secte zurvanite ou autre restera douteuse et sujette à caution aussi longtemps que les textes zoroastriens n'auront pas été dépouillés et l'image de l'orthodoxie dressée. Il est facile de dire qu'un passage du *Bundahišn* ne s'accorde pas avec ce que l'on croit être enseigné dans les *Gāthā* ; cela ne suffit cependant pas pour taxer le texte pehlevi d'hérétique, moins encore pour le désigner comme « zurvanite ». Il faut voir tout d'abord en quelle mesure le passage incriminé s'inspire d'un texte gāthique et comment il s'y rattache ; ce travail n'est pas impossible à faire, toute la littérature théologique en pehlevi repose en principe sur les Gāthā et leur exégèse. Grâce au neuvième livre du *Dēnkart* les principes de cette exégèse sont connus (1). Pour prendre un exemple : la doctrine peut-être la plus caractéristique de la cosmogonie pehlevie est que le temps de la lutte est limité et que le mouvement et la mort constituent des facteurs du progrès qui permettent d'éliminer le mal, le tout étant réglé par l'évolution des astres. Cette doctrine provient, en droite ligne, de l'exégèse de la *Gāthā Uštavaiti* (2).

On ne saurait imaginer quelque chose de plus « zurvanite », et cette doctrine se retrouve bien dans tous les textes qu'on a désignés comme tels : le premier chapitre du *Bundahišn*, et celui des *Sélections de Zātspram*, le chapitre 27 du *Dātastān-i mēnōk-i xrat* comme son chapitre 8. Mais elle revient aussi dans le *pursišn* 36 du *Dātastān-i dēnīk* que M. Zaehner considère comme « le texte mazdéen le plus orthodoxe » (3) ; c'est même ici qu'elle est formulée avec le plus de netteté (4). Devons-nous considérer tous les écrits pehlevis comme « hérétiques » — cela serait absurde — ou avouer que notre conception de l'orthodoxie zoroastrienne n'était pas au point, qu'elle ne correspondait qu'imparfaitement à la réalité et que la doctrine du temps limité constitue un élément essentiel de sa cosmogonie ?

Le problème des sectes zoroastriennes se pose sur un plan différent ; il doit être défini en termes précis : le seul critère du caractère zoroastrien d'une secte sera le fait d'accepter les Gāthā comme texte révélé et de reconnaître Zoroastre comme le principal prophète, même en se dressant contre ceux qui prétendent être ses disciples. La définition exclura le manichéisme dont les éléments iraniens ne sont pas niables mais qui se veut d'être autre chose qu'une simple continuation de la révélation zoroastrienne et qui substitue aux textes sacrés du zoroastrisme des écrits

(1) Nous en donnons des exemples ici et dans notre commentaire de *Dk* 7 ; nous préparons, d'autre part, une édition du neuvième livre du *Dēnkart* où ces problèmes seront traités d'une façon exhaustive.
(2) V. plus bas, p. 395 ss.
(3) *Zurvān*, 166, 180.
(4) V. plus bas, p. 399 ss.

nouveaux (1). Elle inclura en revanche le mazdakisme qui ne prétend pas être une religion nouvelle mais l'interprétation authentique de la doctrine de Zoroastre.

Il paraît, en effet, étonnant que l'identification tout à fait incertaine du « manichéen Bundos » avec Zartušt de Fasā proposée par Christensen (2) ait pu avoir plus de poids que le témoignage unanime de toutes les sources (3) selon lesquelles Mazdak proposait une interprétation nouvelle de la doctrine de Zoroastre. Des textes du *Dēnkart* ne laissent pas de doute sur ce point (4) ; l'essai même de faire confirmer sa mission prophétique par une voix sortant du feu est beaucoup plus qu'un motif légendaire au sens où l'entendait l'iranisant danois (5) : il s'agit plutôt d'une répétition consciente d'un épisode essentiel de la vie de Zoroastre (6). A une époque un peu plus tardive, et dans un contexte religieux changé par la conquête islamique, la tentative de Bihāfrīd présente un cas analogue.

Nous traitons du mazdakisme et de ses rapports avec le zoroastrisme ailleurs (7) ; bornons-nous à souligner ici que ces derniers constituent un problème autrement réel que ceux entre les *mobad* et les *hērbad* par exemple. Leur analyse nous permet, en tout cas, de mieux saisir le mécanisme de l'orthodoxie zoroastrienne et de sa conception de l'hérésie. Il est regrettable que la tendance dominante fut, ces dernières années, à séparer le mazdakisme du mazdéisme ; traité comme hérésie mani-

(1) Le cas de la secte d'Azar Kaivān est spécial et les conditions historiques ne sont plus les mêmes qu'avant la conquête arabe. Ainsi que le montre l'étude des écrits de cette secte, les préoccupations apologétiques n'étaient pas étrangères à sa naissance. Il s'agissait de montrer que le zoroastrisme ne diffère pas tellement de l'Islam, et aussi que la religion parsie est la plus ancienne de toutes et que celles-ci dérivent d'elle. Pour y arriver, on vidait le zoroastrisme de toute sa substance. On proclamait l'existence de plusieurs prophètes antérieurs à Gayōmart, dont les enseignements prétendus ne différaient pas tellement de ceux des écoles soufies contemporaines, et adoptait, par ailleurs, un *ta'wīl* pour expliquer les gestes des prophètes connus du mazdéisme. Le résultat en fut un éclectisme soufī-išrāqī, sous un déguisement mazdéen ; l'influence des idées d'Ibn 'Arabi y fut sans doute considérable.

(2) *Le règne du roi Kawādh et le communisme mazdakite*, 96 ss.

(3) Michelangelo GUIDI, *Encyclopédie de l'Islam*, 3, p. 493, attache également beaucoup d'importance à la notice de Šahrastānī ; mais celui-ci n'établit pas de rapport historique entre les Mazdakites et les Manichéens et dit seulement qu'ils se ressemblent par leur dualisme ; or cela est vrai également pour le mazdéisme. Le texte d'al-Bērōnī publié par M. FÜCK, *Documenta islamica inedita*, 79, est important ici : Mazdak, qui propose un *tafsīr (zand)* et un *ta'wīl (pāzand)* est un *zindīq* au sens propre ; les Manichéens le sont *'alā tarīqi 'l-majāzi wa-'l-isti'ārati*, les Bāṭinis *tašbīhan la-hum*. — Sur le sens uniquement structurel dans lequel les soufis et les shi'ites pouvaient être assimilés aux mages parce que pratiquant le *ta'wīl*, cf. CORBIN, Le soufisme de Rūzbehān de Shīrāz, *Eranos-Jahrbuch*, 27, 1958, 51-194, n. 131. — Il est clair que ce dernier usage ne reflète aucune parenté ni filiation réelle des groupes religieux en question. — Sur les *zindīk*, v. encore ZAEHNER, *BSOAS* 17.234-7.

(4) Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehlevis, *Oriens*, 13-14. 1961.1-28.

(5) *Op. cit.*, 66 s. ; également ID., *Modi Memorial Volume*, 321-330. — D'autre part, les ouvrages des apologètes islamiques sont pleins des récits sur les supercheries grâce auxquelles les pseudo-prophètes sont arrivés à se faire passer pour envoyés de Dieu ; cf. par exemple, le récit de MURTADA, *Tabṣiratu 'l-'awwām*, 14, sur la pseudo-résurrection de Zardušt.

(6) V. plus bas, 331 s., 378 s.

(7) *Oriens*, 13-14.1961.1-28.

chéenne, le premier n'avait plus de place dans le tableau de l'évolution du zoroastrisme à l'époque sassanide (1).

Certes, la religion de Mazdak n'est pas la seule secte hétérodoxe du zoroastrisme qui ait existé, mais elle est celle que nous connaissons le mieux ; beaucoup plus, sans doute, que l'orthodoxie, elle a influencé certains mouvements sectaires des premiers siècles de l'hégire (2).

L'opposition de Mazdak aux *mobad* est patente, comme l'est sa fidélité à Zoroastre (3) : son hostilité envers l'orthodoxie officielle est celle d'un réformateur qui veut rétablir la doctrine primitive dans sa pureté en la débarrassant d'innovations dues à des disciples infidèles du Prophète. Quelques siècles plus tôt, l'attitude de Mānī envers les mages et Zoroastre est analogue : le sage de Babylone attaque le clergé mazdéen de son époque en les mettant sur le même plan que les disciples de Jésus qui auraient falsifié les Saintes Écritures (4). Nous n'avons pas affaire ici à un témoignage de la religion des mages antérieure à l'adoption par eux du zoroastrisme.

En effet, à la seule exception d'Hérodote, dont le témoignage n'est pas décisif sur ce point (puisqu'il ne mentionne pas le Prophète), tous les autres auteurs classiques qui parlent des mages les considèrent comme disciples de Zoroastre (5). L'existence d'une religion des mages comme entité distincte antérieure au zoroastrisme paraît très douteuse. Ici encore nous ne voulons pas insinuer que tous les mages aient été des zoroastriens orthodoxes. Leurs divergences, dans la mesure où nous les connaissons, s'expliquent pourtant mieux comme divergences dans l'interprétation des Gāthā.

Dans la mesure où nos sources nous permettent de parler d'un zurvanisme, il s'agit également d'une sorte de zoroastrisme (6). Le mythe zurvanite transmis par les apologètes chrétiens et musulmans ne se retrouve pas dans les Gāthā et a une saveur indo-iranienne incontestable, mais le problème qu'il résout est un problème posé par les Gāthā. Cette doctrine n'est peut-être pas gāthique, mais elle n'est pas prégāthique non plus. La forme sous laquelle elle apparaît ne peut être comprise que dans un milieu qui a déjà assimilé le message gāthique.

Tel est le premier problème que pose l'histoire religieuse de l'Iran préislamique : divergences dans l'interprétation de la révélation gāthique donnant parfois naissance à des sectes ou à des courants théologiques.

(1) WIDENGREN, *Numen*, 2.1955.124.

(2) *Ibid.*, 128.

(3) Cf. *Oriens*.

(4) Cf. SCHAEDER, *OLZ* 43.1940.379.

(5) Sauf peut-être Théopompe-Plutarque qui parle de différences d'opinion sur certains points entre une partie des mages et Zoroastre. Mais les rites hétérodoxes qu'il décrit sont attribués à ce dernier.

(6) Cf. *Le problème zurvānite*, p. 459 ss.

Le second problème est distinct du premier, bien qu'ils aient été souvent confondus dans le passé. C'est celui des rapports entre le zoroastrisme et la religion iranienne pré- et extra-gāthique.

Nous ne reviendrons pas ici sur le premier et nous contentons ici à renvoyer à nos études publiées antérieurement (1). Nous nous proposons, en revanche, de développer dans cette *Introduction* certains aspects du second (2).

§ 3. *LES DAIVA ET LEUR CONDAMNATION*

Un fait domine la scène : l'opposition contre le culte des *daiva*. Ici encore, il faut distinguer, cette opposition n'a pas partout le même sens. Dans les Gāthā, les *daiva* ce sont probablement encore certaines divinités indo-iraniennes dont le culte est opposé au culte gāthique. Des antagonismes sociaux y jouent sans doute un rôle non négligeable ; dans certains milieux, tout au moins, les *daiva* sont adorés en tant que dieux. Cette forme de culte est opposée à celle admise par le zoroastrisme, mais existe indépendamment de lui. Ce n'est pas parce que les *daiva* sont condamnés par les Gāthā qu'on les adore, mais plutôt parce qu'on ignore les Gāthā (3).

Il est difficile de dire ce qu'entend Xerxès en interdisant le culte des *daiva*, mais il y a au moins une possibilité que son attitude s'explique par des motifs analogues à ceux qui animaient les auteurs gāthiques (4).

Il est en revanche certain que les *daiva* du *Vidēvdāt* ne sont plus uniquement des dieux. A côté d'anciennes divinités aryennes on y trouve des démons *qui n'ont* jamais été autre chose : démons de la fièvre, de la paresse (5), de l'abandon, de la tromperie. On a beau interpréter les faits, on n'arrivera jamais à prouver que *tout* ce qui a été condamné par le zoroastrisme avait été l'objet de vénération dans une communauté pré-zoroastrienne (6).

Le culte des *daiva* dont parle le *Vidēvdāt* est bien d'une espèce diffé-

(1) Cf. plus haut, n. 1, p. 8.
(2) Cf. déjà La religion iranienne et le zoroastrisme, *Atti dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni*, pp. 206-209.
(3) Il s'agit d'une opposition rituelle à l'intérieur d'un système unique. — Sur l'antagonisme des *daiva* et des *asura*, v. maintenant KUIPER, *IIJ* 4.1960.220 ss., et la polémique entre moi et M. Duchesne-Guillemin dans NUMEN 8. 1961.46-63.
(4) V. le résumé des interprétations antérieures chez CHRISTENSEN, *Démonologie*, 39-46, qui pour sa part croit qu'il s'agit des *daivayasna* mèdes. On ajoutera SCHAEDER, *ZDMG*, 95.1941.445-450, qui voit ici une preuve du zoroastrisme des achéménides ; ABAEV, *Iranskije Jazyki*, 1.134-140 ; STRUVE, *Soveckoe Vostokovedenije*, 5.1949.5-34, pour qui Xerxès apparaît comme un réformateur qui se proclame sauveur ; HERZFELD, *Zoroaster and his World*, 395 ss. ; ZAEHNER, *Zurvān*, 17 s. ; GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, 153 ss.
(5) Bušyąsta, v. BENVENISTE, *RHR* 130.1945.14 ss.
(6) La tendance des recherches récentes semble être précisément celle-ci : ce qui est condamné dans le zoroastrisme a dû être adoré dans la religion adverse, v. not. WIDENGREN, *Numen*, 2.1955.50, 54, n. 43.

rente : les *daiva* y sont invoqués en tant que démons. Des gens se rassemblent la nuit dans des cimetières pour leur sacrifier (1). Il ne peut s'agir que de sacrifices apotropaïques ou de messes noires ; et ce qu'ils font, d'autres le feront, en d'autres temps et sous d'autres horizons : les satanistes, les magiciens, les sorciers ; de pauvres bougres aussi qui, dans l'angoisse, offriront une chandelle au prince des ténèbres pour qu'il les laisse en paix. Cela implique qu'ils considèrent comme maléfiques les forces qu'ils adorent. Les mages de Plutarque n'agiront pas autrement : ils sacrifieront à Areimanios comme ils sacrifieront à Oromazdes, sinon de la même façon ; et ils lui sacrifieront parce qu'ils sauront qu'il est méchant et qu'il peut leur nuire. Le mithraïste aussi, quand il offrira un ex-voto *deo Arimanio*, aura pleine conscience de s'adresser au prince de ce monde, au roi maléfique, à Satan (2).

Quelque passionnantes que puissent être les recherches sur les *daivayasna* postgāthiques, elles ne nous aident pas beaucoup à comprendre le mécanisme de la démonisation des *daiva* indo-iraniens. Seule la structure du panthéon traditionnel nous permettra de le comprendre.

Aussi bien M. Tolstov que M. Jensen (3) ont souligné le rôle joué dans les origines de la vision dualiste du monde par la structure duelle de la société. Celle-ci se manifeste, entre autres, dans les combats rituels entre les deux moitiés de la tribu le jour de l'An (4). Nous verrons, d'autre part, la liaison intime de l'office gāthique (et de sa doctrine) avec la fête du changement d'année (5). Ce serait peut-être une piste à suivre. Les combats entre deux parties de la ville sont chose courante, en Iran, jusqu'à une époque récente ; leur contenu idéologique varie avec le temps : combats entre les différents rites sunnites, ou entre sunnites et shiites (6), entre Ḥaydarīs et Ni'matullāhīs à partir de l'époque safavide (7). Il y a là peut-être une survivance pré-islamique, ce qui s'accorderait bien avec l'hypothèse de l'origine iranienne des organisations des *fityān* et des *'ayyārūn*, défendue tout dernièrement par

(1) *Vd*, 7.53 ss. ; pour le passage du septième livre du *Dēnkart* traitant du culte des *dēv*, 7.4.49 ss., v. notre commentaire : c'est un développement de la dernière strophe de *Y* 44 ; s'agissant d'un texte traduit de l'avestique, sa valeur comme témoignage du culte des *dēv* à l'époque sassanide est nulle. En tout cas ce n'est pas une réponse à la propagande mazdéenne.
(2) Cf. ZAEHNER, *Zurvān*, 14 ss., 20 ; *BSOAS* 17.1955.240 ss., qui suppose que les mithraïstes descendent des anciens *daivayasna* chassés de Perse par Xerxès, point de vue accepté par M. GERSHEVITCH, *Mithra*, 51, 63 s. L'hypothèse paraît peu probable. — A comparer d'autre part ici la remarque du P. de MENASCE sur le reproche fait par Kartēr aux « mages occidentaux » d'adorer le Démon, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes*, 5e section, 1956/7, p. 6 et n. 2.
(3) TOLSTOV, *Drevnyj Xorezm*, 282 ss., 286-291 ; JENSEN, Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung, *Studium generale*, 1.1947/8.38-48 ; *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, 271.
(4) TOLSTOV, *op. cit.*, 283, d'après MAQDISĪ, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 3.336, 358, 371.
(5) V. plus bas, p. 84-268.
(6) Cf. en dernier lieu Claude CAHEN, Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge, II, *Arabica*, 6.1959.25-56.
(7) Cf. LAMBTON, *The Islamic Society in Persia*, p. 15 s.

M. Claude Cahen (1). Il ne faut pas, non plus, oublier que des combats de garçons font partie, encore aujourd'hui, des coutumes observées le dernier jour des fêtes de la Nouvelle Année, le treize *farvardīn*. Mais n'insistons pas sur ce point. Si les antagonismes des quartiers en Iran islamique peuvent se rattacher à d'anciens usages rituels, des phénomènes tout à fait analogues peuvent surgir à tout moment n'importe où. Songeons à la lutte qui a tout dernièrement opposé, à Paris, les « blousons noirs » — des *'ayyārūn* modernes — de Saint-Lambert et de Pernéty.

L'opposition entre les *daiva* et les *asura*, en tout cas, est de date indo-iranienne ; elle n'implique pas nécessairement la démonisation de l'une des deux classes de divinités. L'évolution, en sens contraire, dans l'Inde et en Iran le prouve assez.

Or, le panthéon aryen a une structure fonctionnelle bien définie ; les deux classes de divinités ne sont pas fonctionnellement équivalentes. Les Asura sont uniquement des dieux souverains tandis que leurs adversaires sont avant tout des dieux guerriers derrière qui disparaissent, comme moins importantes, quelques divinités de la « troisième fonction » (2).

La doctrine gāthique exalte la vie et sa protection sous toutes les formes ; elle ne saurait en faire autant pour les dieux guerriers. Elle peut et doit, en revanche, s'appuyer sur de bons souverains dont la fonction est de préserver l'ordre cosmique et de faire prospérer la vie.

Le point de départ est inhérent à la religion ancienne. Ainsi que l'a montré M. Dumézil (3), l'opposition védique entre Varuṇa et Indra recouvre (ou exprime) en grande partie celle entre l'Ordre et le Changement, le *ṛta* et la *māyā*. Durcie, la même opposition est à la base du dualisme mazdéen. Tandis que le Mauvais Esprit « choisit les pires actions », l'Esprit-Saint opte pour Aša. Dans les textes pehlevis, l'histoire du monde commence par l'irruption des forces du mal dans le monde immuable d'Ōhrmazd. Sans leur attaque, il n'y aurait eu ni mouvement ni changement, et la victoire finale du bon principe rétablira l'immuabilité originelle (4). La continuité idéologique est remarquable.

Considérons maintenant les choses sous un autre angle. Sous toutes ses formes connues, la religion iranienne présente certains traits communs qui la caractérisent par rapport à la religion védique. C'est toujours un dualisme ; Ahura Mazdā se trouve à la tête des forces du bien ; les *daiva* sont intégrés au monde du mal (5). Mais toutes les divinités anciennes

(1) *Loc. cit.*, n. 32 et n. 2.
(2) Voir le tableau dressé, d'après les recherches de M. Dumézil, par M. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, 50.
(3) Ordre, Fantaisie, Changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome, *REL* 32.1954.139-162.
(4) V. plus bas, p. 395 ss.
(5) V. plus haut, p. 9, n. 1.

ne sont pas condamnées ; on adore toujours Miθra, Anāhitā, Vṛθragna.

Des différences entre les différentes formes religieuses ne paraissent pas négligeables. Les Achéménides parlent d'Ahuramazdah et des autres *baga* ; Xerxès condamne le culte des *daiva*, Artaxerxès invoque Miθra et Anāhitā. Au moins s'y agit-il d'une évolution logique, voire d'une explicitation ; car Miθra n'a jamais été un *daiva*, il est un *baga* et la condamnation de Xerxès ne le touche point.

La religion de l'Avesta non gāthique est mieux connue ; à côté des Aməša Spənta gāthiques plusieurs anciens dieux y sont invoqués, Miθra, Vāyu, Anāhitā avant les autres.

Les Gāthā les ignorent — d'ailleurs sans les condamner. Une interprétation abusive basée sur une extension arbitraire du sens du mot *daiva* fait dire couramment que Zoroastre a condamné tous les dieux païens (1). Nous n'avons pas le droit de faire dire aux textes plus qu'ils ne disent ; nous ne pouvons rien prouver par leur silence. La tentation est grande cependant et on y succombe communément : car à partir du moment où nous admettons que la condamnation des *daiva* signifie celle de toutes les divinités anciennes, l'évolution religieuse de l'Iran paraît simple. Trois phases s'y dessinent. Polythéisme du type védique au point de départ ; condamnation violente de ce polythéisme par la réforme zoroastrienne ; sa restauration partielle par un syncrétisme bâtard triomphant. Thèse, antithèse, synthèse.

Habile schéma dialectique ! Rend-il bien compte des faits ? Nous n'en sommes pas trop sûrs.

L'élimination progressive de *yazata* au profit des Aməša Spənta se poursuit pendant toute l'histoire du mazdéisme ; l'importance des anciens dieux est plus grande dans l'Avesta non gāthique que dans les textes pehlevis : c'est l'inverse de l'évolution communément admise. Certes, en juxtaposant les Gāthā qui ignorent les *yazata*, et les écrits pehlevis où leur rôle est minime, on arrive à une image moyenne de l'orthodoxie zoroastrienne. Mais qui ne verrait l'arbitraire de la procédure ? Jugera-t-on l'orthodoxie des *Yašt* d'après celle du *Bundahišn* ? C'est bien ce qui arrive souvent. On est obligé de reconstruire alors les *Yašt* prézoroastriens, « païens », adaptés tant bien que mal à la religion officielle. Pourtant, le seul critère du zoroastrisme d'un passage yashtique est bien souvent l'apparition du nom du Prophète ou des personnages de son entourage ; c'est, notamment le cas de ce que Christensen appelle « les anciennes additions zoroastriennes » (2) où les critères purement formels (métriques, etc.) font défaut (3). Avec raison, M. Gershe-

(1) L'opposition *daiva-asura* est indo-iranienne, il s'agit seulement de son durcissement, et *daiva* ne désigne pas tous les dieux. Herzfeld allait jusqu'à parler du *daiva* Ahura Mazdā prézoroastrien.
(2) *Les Kayanides*, 14.
(3) *Ibid.*

vitch vient de réfuter cette manière de voir (1) ; nous ne pouvons que l'approuver sur ce point.

Que dire alors de cet autre critère de l'âge récent d'un passage : « Les allusions à un état de civilisation plus avancé (2) ? » Cela paraît de l'arbitraire le plus pur.

Autre argument contre l'hypothèse en question : la valorisation des gestes des héros mentionnés dans les *Yašt* est parfaitement d'accord avec le zoroastrisme (3). Quand des personnages aussi douteux qu'Aži Dahāka et Aurvasāra apparaissent parmi les adorateurs de Vāyu, ils sont là pour souligner la double nature du dieu ; on n'exalte pas les héros condamnés par l'orthodoxie (4). Le mauvais hérétique exalte, lui aussi, Vāyu (5), « puissant sur les deux créatures » ; il ne représente pas une communauté « vāyique » qui a valorisé favorablement le vocabulaire daivique qui, dans les *Yašt*, sert à désigner ses actions. Dans le *Yt* 19, Aži Dahāka et Frahrasyan sont des vaincus par les forces du bien et rien n'indique qu'il en fut autrement dans une version plus ancienne du même texte (6).

Faut-il alors admettre une alternance de périodes de tolérance et d'hostilité envers le paganisme ? Rien ne nous y autorise.

Il y a plus. Le système « syncrétiste » présente une continuité remarquable avec le système « polythéiste » ; la restauration — si restauration il y a — se serait faite avec une connaissance profonde tant de la structure interne du panthéon « païen » que du principe qui avait motivé sa condamnation. En effet, l'identité d'Ahura Mazdā avec Varuṇa admise, le système de l'Avesta non gāthique apparaît comme une transformation du système aryen à partir du principe même de la doctrine gāthique : la condamnation des *daiva*, c'est-à-dire, pratiquement, de certains cultes guerriers.

Le mot *daiva* a, dans les Gāthā, deux acceptions différentes. D'un côté, il désigne « les dieux » en tant qu'opposés aux hommes, ainsi *Y* 29.4 : *yā zī vāvərəzōi pairī.čiθīt daēvāišcā mašyāišca* « ce qui, dans le passé, a été fait par les dieux et les hommes » ; *Y* 48.1 : *yā daibitānā fraoxtā... daēvāiščā mašyāiščā* « l'alternative annoncée... aux dieux et aux hommes » ; *Y* 34.5 : *daēvāiščā xrafstrāiš mašyaiščā* « avec les dieux, les *xrafstra* et les hommes ».

(1) *The Avestan Hymn to Mithra*, 22 ss.
(2) *Ibid.*
(3) SCHAEDER, *ZDMG* 95.1941.447 s.
(4) Ainsi WIKANDER, *Vāyu*, I, 24.
(5) *Yt* 15.51.
(6) Selon M. WIDENGREN, *Numen*, 2.1955.50, les personnages mythiques liés à la fête annuelle, Aži Dahaka, les *gandarva* et les *parikā* n'auraient pas été « méchants » à l'origine. On le voit mal pour Aži Dahāka qui, selon M. LOMMEL, *Der arische Kriegsgott*, 62, personnifierait la sécheresse et retiendrat les eaux et dont le meurtre équivaudrait primitivement à la libération de ces dernières. V. également notre article *La guerre des géants selon le Sūtkar nask*.

Usage formulaire qui survit parfois dans des textes plus récents où, toutefois, *daiva* ayant pris un sens péjoratif, on y ajoute les noms d'autres classes d'êtres maléfiques, le *karapan*, les *kavi*, les *yātū* et les *pairikā*. Usage traditionnel qui ne correspond plus à la réalité religieuse vivante.

Certaines raisons du changement apparaissent dans les Gāthā mêmes. Une strophe comme *Y* 45.11 est significative ici : « Quiconque, à l'avenir, sera malveillant *(tarō.mąstā)* envers les *daiva* ou les hommes qui lui résistent *(tarō.mainyantā)* — autres que ceux qui lui sont soumis *(arəm-mainyatā)* — la sainte *daēnā* de Saošyant, maître de maison, lui sera comme ami, frère ou père, ô Mazdā Ahura. »

C'est comme une contrepartie du choix d'Ārmaiti par Ahura Mazdā dans le V[e] chapitre de la première Gāthā (1). Nous le verrons plus loin : c'est toute une attitude mentale qui s'y trouve exaltée, toute une disposition spirituelle envers la divinité, indispensable pour que le sacrifice puisse avoir le résultat escompté, pour que la divinité suprême puisse être abordée. Les *daiva* sont répudiés parce qu'ils sont l'engeance d'Aka Manah, parce qu'ils se sont séparés de Vohu Manah, parce que leur attitude est contraire à la soumission exigée ; rappelons ici l'opposition notoire d'un Indra védique à l'Ordre, le *ṛta* (2) et le fait que cette opposition se maintient, durcie, dans la démonologie de *Vidēvdāt* et des écrits pehlevis où Indr(a) est l'adversaire spécifique d'Art-vahišt.

Cette attitude des *daiva* se manifeste d'une façon beaucoup plus concrète : ce sont eux qui incitent les hommes aux pires actions, à des actions sanglantes, qui propagent la destruction, et frustrent les humains de la bonne vie et de l'immortalité.

Ahura Mazdā, qui s'en détourne et choisit Ārmaiti, ne choisit pas seulement la dévotion comme qualité abstraite ; la « dévotion » entraîne automatiquement les effets contraires à ceux de l'action des *daiva* : fécondité, prospérité, vie. Ārmaiti est déesse de la terre et de la fécondité et, en tant que telle, fait croître l'empire impérissable pour les Entités (3).

Nous saisissons ici le lien entre « l'opposition à l'opposition » (à la *tarōmaiti*) et la *daēnā* de Saošyant qui doit établir l'empire eschatologique.

Les *daiva* s'opposent à la prospérité et à la fécondité, également parce qu'ils n'ont jamais été de bons souverains ; ils oppriment le Bœuf et ne fertilisent pas les pâturages (44.20).

Ces passages nous font comprendre la démonisation d'un grand nombre d'anciens dieux et aussi pourquoi tant d'autres lui ont échappé. Le critère de la démonisation d'un dieu a été son attitude envers le

(1) V. plus bas, p. 165, 221.
(2) DUMÉZIL, *REL* 32.1954.139-150.
(3) Cf. *Y* 28.3.

principe fondamental de la doctrine gāthique, la protection de la vie et sa propagation (1).

Projetée sur le panthéon traditionnel, cette doctrine en bouleverse l'économie ; le résultat de ce bouleversement est représenté par le panthéon de l'Avesta non gāthique. En nous appuyant en partie sur les recherches de M. Dumézil (2), nous pouvons préciser davantage.

Des dieux guerriers, Indra et Sarva sont condamnés sans appel, encore que certains aspects du premier se trouvent incarnés par Vṛθragna (3) ; mais déjà Vāyu, ambigu depuis toujours, n'est rejeté que pour une moitié de son être (4). Son cas vaut la peine que nous nous y arrêtions un peu plus longtemps.

Démonisé à moitié, il n'a, à proprement parler, jamais changé de caractère. Le dualisme qui lui était inhérent a été assimilé au dualisme qui se manifestait dans le système. Dans le *Yašt* qui lui est consacré, on le trouve à tour de rôle assimilé à la bonne création et à la mauvaise ; en réalité, il les dépasse toutes deux (*Yt* 15.43-44) (5) ; il est destructeur, et le *sāstar* et l'*ašəmaoγa* l'invoquent à côté de Zoroastre (*ibid.*, 50-51) (6). Il est probablement adversaire du *manah* (*ibid.*, 53), mais aussi des *daiva* (46, 53). Les zoroastriens ne doivent l'invoquer que par une moitié de son être. On adore seulement le côté de Vāyu qui appartient à Spənta Mainyu (57), on l'adore dans la mesure où il appartient à Spənta Manyu (42).

Bien que ne méritant d'être objet du culte que par une moitié de son être, Vāyu est, dans son *Yašt*, toujours un dieu unique. Il n'a pas encore subi de scission du fait de son intégration dans le système dualiste. Dieu bon et mauvais à la fois, il entre dans le panthéon mazdéen par son côté bon. L'autre moitié reste au-dehors, mais ne cesse pas d'être divine. L'anathématisation des *daiva* dans le culte ne veut pas encore dire qu'on ne les considère plus comme dieux, mais seulement qu'on cesse de les adorer. Dans le Fravarānē, on choisit le culte d'Ahura Mazdā et des Aməša Spənta et on honnit les *daiva* (7). En devenant démons, ceux-ci restent dieux et il n'y a, au moins au début, ni déchéance ni même changement de caractère.

Sans doute, ce changement viendra. La scission virtuelle inhérente

(1) Cela ne contredit pas le fait de l'opposition rituelle de date indo-iranienne, notamment dans la mesure où celle-ci était liée à la fête annuelle où elle était fondamentale ; cf. le cas analogue de Marduk et de Tiamat.

(2) Notamment *Les dieux des Indo-Européens*, 14 ss. ; 60 ss. ; *JA* 1953.1 ss.

(3) Sur le problème Vṛθragna-Indra, v. Renou-Benveniste, *Vṛtra et Vṛθragna* ; Lommel, *Der arische Kriegsgott* ; Dumézil, Vabagn, *RHR* 117.152-170 ; de Menasce, La promotion de Varhrām, *RHR* 1948.5-18 ; Dumézil, *JA* 1953.7.

(4) Pour Vâyu, v. not. Dumézil, *Les dieux...*, 86 ss. ; *Tarpeia*, 33-113.

(5) Ce qui ne veut pas dire qu'il soit supérieur à Ahura Mazdā et à son adversaire, v. *Le problème zurvānite*, p. 452 s.

(6) C'est cette coexistence qui est caractéristique ; mais il est impossible d'affirmer qu'une communauté religieuse quelconque ait jamais valorisé favorablement l'*ašəmaoγa*.

(7) V. plus bas, p. 164 ss.

au Vāyu avestique deviendra effective dans les livres pehlevis. Il y aura désormais deux Vāy, le bon et le méchant qui sont des personnages nettement distincts. Selon le système théologique dominant dans les écrits moyen-perses, le bon Vāy est une espèce d'ange et le mauvais un démon. Il est à souligner que cette dégradation hiérarchique n'est pas la conséquence de la démonisation, car elle touche les deux Vāy sans distinction. Les anciens dieux perdent leur importance au profit des Entités gāthiques. Le changement ne s'est pas opéré du jour au lendemain. Dans les *Yašt*, le résultat est loin d'être acquis, les *Yazata* s'épanouissent pleinement. Dans la littérature pehlevie leur rôle est insignifiant. Entre ces deux termes, il a dû y avoir toute une évolution dont nous ignorons les étapes. Le point de départ en a été donné du jour où l'intérêt religieux s'est concentré sur le système gāthique ; la conséquence en a été l'élimination quasi totale des anciens dieux. L'affectation aux démons du terme de *daiva* est plus ancienne que cette élimination et n'a avec elle qu'un lien indirect. Il importe de noter que, dans leur déchéance, les *daiva* démonisés se sont arrêtés plus haut dans la hiérarchie que ne l'ont fait leurs partenaires « intégrés » par le zoroastrisme ancien. Tandis que le système des Aməša Spənta repose tout entier sur les Entités gāthiques, celui de leurs adversaires démoniaques contient au moins trois représentants du système aryen : Indra, Sarva et Nāhaθya (1).

Nous reparlerons de ce dernier (2) ; disons ici quelques mots sur Anāhitā qui a été laissée intacte. Protectrice de la fécondité (*Yt* 5.6), elle ne pouvait déplaire au zoroastrisme. D'autre part, son caractère primitif ne dépendait pas étroitement de la conception dualiste. Elle protège ainsi un *vifra navāza* contre Θraētaona ; parmi ses adorateurs, on retrouve Aži Dahāka et Frahrasyan qui font franchement partie de la mauvaise création. Mais en tant que telle, Anāhitā n'est jamais démonisée et garde une place importante dans le panthéon de l'Avesta récent comme chez Artaxerxès et jusque sous les premiers Sassanides. Son culte ne perd de son importance que dans les derniers siècles qui précèdent la conquête arabe (3).

Il en est de même pour Miθra qui n'a jamais été un *daiva* et dont le caractère fondamental allait très bien avec la conception gāthique (4).

Dans l'Avesta récent, le mot *daiva* ne désigne plus que des divinités amenant avec elles la destruction. Dès les Gāthā il ne désigne jamais les dieux bons. Mais dans l'Avesta non gāthique, *daiva* ne désigne pas seulement les anciens dieux abjurés mais aussi les « vrais » démons. La collu-

(1) V. le tableau chez Dumézil, *Les dieux...*, 21.

(2) V. plus bas, p. 23.

(3) Wikander, *Feuerpriester*, *passim*.

(4) La reconstruction historique, proposée par M. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, ne tient pas compte de ce fait, pourtant d'une importance capitale.

sion des deux classes est fondée sur les effets néfastes de leur activité. Ainsi Bušyąsta, la paresse matinale (1), qui empêche les gens de se réveiller et d'aller au travail, exerce une influence analogue — ou plutôt dont les effets sont analogues — à celle d'un Indra ou d'un Sarva.

Il n'est pas nécessaire de voir dans tous les *daiva* d'anciens dieux démonisés à la suite de la rivalité de deux religions. La distinction s'est opérée à l'intérieur d'un système religieux unique, et à partir des prémisses qui lui étaient inhérentes : la doctrine gāthique exaltant la Vie sous toutes ses formes ; l'opposition indo-iranienne entre l'Ordre et le Changement ; la structure du système dualiste et aussi celle du système préexistant.

Pour que le nom de *daiva* en vînt à ne désigner que des divinités néfastes, il fallait que le système préexistant remplît deux conditions :

1° Qu'il y eût des dieux autres que les *daiva* et que précisément ceux-ci eussent un caractère compatible avec l'idéologie de base du système dualiste en voie de formation ;

2° Que la plus grande partie des *daiva* présentât des caractères néfastes et opposés à cette idéologie.

Les deux conditions se trouvent effectivement remplies par la religion indo-iranienne. Nom générique des dieux, *daiva* désigne plus particulièrement les dieux autres que ceux de la première fonction. Les deux groupes se trouvent parfois opposés l'un à l'autre et il y a, dans les Brāhmaṇas, des récits rapportant leurs combats. Les dieux souverains sont appelés *asura*. Leur chef est Varuṇa (2).

Or, nous savons l'importance attachée par l'idéologie dualiste iranienne à la fonction du souverain protecteur de la fécondité. Les autres aspects de la souveraineté peuvent être aliénés sans que le souverain cesse pour autant de l'être. Ahura Mazdā est *spənta*, il n'est pas *māyavin* comme Varuṇa. L'Inde ayant souligné ce dernier trait, le mot *asura* y acquit une coloration sombre et finit par désigner les démons. En Iran, au contraire, où la conception de la souveraineté était différente, *ahura* n'a conservé que son acception positive.

Ce n'est pas à dire que le monde ahurien fût assimilé en entier par l'idéologie gāthique. Ses côtés néfastes furent accueillis par le monde d'Ahra Manyu : tel Aži Dahāka, réplique négative de Yama xšaita (3). Il n'est pas isolé. Un des exploits les plus célèbres de Kərəsāspa fut le meurtre de Gandarva (4), appelé *dēv* dans une partie de nos sources (5).

(1) Benveniste *RHR*, 130.1945.15-15.
(2) L'interprétation récente de Lüders, *Varuṇa* I : *Varuṇa und die Wasser*, partielle, a malheureusement exercé une certaine influence sur des travaux récents dans le domaine de la religion indo-iranienne.
(3) V. plus bas, p. 38 ss.
(4) *Yt* 5.38 ; 19.41 ; *PR* 18 B 9 ss. ; *MX* 27.50.
(5) Notamment *Dk* 7.1.32.

Or, c'est un personnage mythique bien varunien : dans les Véda les *gandharva* sont étroitement liés à Varuṇa (1) et, dans la tradition iranienne, Gandarva apparaît lié tantôt à Yama tantôt à Dahāka (2).

L'héritage varunien ayant ainsi été recueilli par les deux mondes, le mot *ahura* n'en est pas moins devenu la désignation de celui du bien contre qui se dressent les *daiva*. L'opposition est la même qu'aux temps indo-iraniens, seulement son contenu a changé.

Le noyau central du groupe des *daiva* était formé par les dieux de la fonction guerrière, Indra, Rudra-Sarva, Vāyu en tête. Les dieux de la « troisième fonction » en faisaient également partie, mais leur dignité hiérarchique était moindre (3). Ceux qui décidaient du caractère du groupe étaient des dieux guerriers et terribles. Leur démonisation, totale ou partielle, découlait logiquement de la structure de l'idéologie gāthique.

Le fait que les dieux guerriers aient formé le noyau central du groupe daivique devait être fatal pour l'évolution sémantique du mot *daiva* comme tel. Les *daiva* par excellence ayant été répudiés, la valeur du mot était désormais péjorative. L'évolution a entraîné la démonisation de certaines divinités de la troisième fonction que rien ne semblait y prédisposer. C'est peut-être l'explication de la condamnation des Nāhaθya — ou d'un Nāhaθya ; mais l'on ne doit pas oublier que, dans le système ancien déjà, les Nāsatyas s'opposaient à la déesse représentée en Iran par Ardvī Sūrā Anāhitā qui, elle, devait être assimilée par le zoroastrisme (4). Le système dualiste garde ici, en l'intégrant, le souvenir d'une opposition plus ancienne et indépendante de lui.

Aucun des dieux *ahura* n'a été condamné. Si des personnages mythiques d'un type inférieur tels que Gandarva ont été classés parmi les adversaires du monde du bien, ce n'a été le cas d'aucun des grands dieux : Miθra et Aryaman ont suivi Varuṇa devenu Ahura Mazdā. Certains de ces dieux se chargent de fonctions revenant aux *daiva* qui leur étaient proches ; ainsi Miθra devient un dieu guerrier (5).

Baga a dû jouir à un moment donné d'une faveur considérable au point de devenir, sur tout le territoire iranien et jusque dans certains textes avestiques (6), le nom générique de « dieu » tout court, en tant qu'opposé à *daiva*.

(1) Dumézil, *Mitra-Varuna*, 13-25.
(2) Id., *Le problème des centaures*, 70-80.
(3) Id., *JMQ* 1.174 ; *Naissance d'archanges*, 161 ss. ; v. aussi Wikander, *La Nouvelle Clio*, 1.320 s.
(4) Dumézil, *Tarpeia*, 56-66 ; de Menasce, *Etudes asiatiques*, 1.1947.10-18 ; v. aussi Lommel, Anahita-Sarasvati, *Asiatica*, 405-413. — Tout récemment, M. Wikander vient de proposer une nouvelle explication de la démonisation de l'un des Nāsatya, *Orientalia Suecana*, 6.1957.80 s., 85.
(5) V. plus bas, p. 33.
(6) Cf. Benveniste, *Les mages*, 22 s. n. 2. — Les textes de l'Avesta perdu semblent l'avoir souvent employé.

Cette évolution est-elle plus ancienne que les Gāthā ou présuppose-t-elle, au contraire, le système gāthique déjà établi ? Le problème, important en soi, ne comporte pas de solution dans l'état actuel de notre documentation.

L'opposition *baga-daiva* dont le contenu fonctionnel est analogue à celui de l'opposition *ahura-daiva* au point d'en former un cas spécial se retrouve dans l'ancienne religion slave qui a dû être fortement imprégnée d'influence iranienne (1). En vieux slave *bogŭ* signifie « dieu » et *divŭ* « démon » (2). Cette religion semble, en outre, avoir connu un dualisme analogue au dualisme iranien, mais nous en savons trop peu de choses pour pouvoir préciser sa nature. La date de l'influence iranienne sur la religion slave est en outre inconnue.

La condamnation des *daiva* par Xerxès a lieu dans un contexte idéologique sensiblement différent. Pour y voir un peu plus clair, nous devrons examiner l'idéologie des inscriptions achéménides et la comparer à celle de l'Avesta, ce qui nous permettra de comprendre le contenu de l'opposition *daiva-ahura* et d'en définir l'importance pour l'histoire religieuse de l'Iran en général.

Rappelons ici brièvement les faits gāthiques. Issue d'un office du renouvellement du temps et indissolublement liée à lui, la doctrine des Gāthā place le renouveau de la vie et sa préservation au centre de son intérêt. Tout le reste est jugé d'après ce seul critère : la Vie et la non-Vie, les actions qui la favorisent et celles qui la contrarient. Défense de la Vie par tous les moyens, condamnation de la violence, mais opposition à la destruction même par les armes. Non pas une doctrine de l'*ahiṃsā*, plutôt son contraire : il faut tuer les tueurs, il faut que celui qui détruit la prospérité finisse dans la misère (3). Parmi les destructeurs, les *daiva* : en choisissant les pires actions, ils détruisent la vie de l'homme.

Le souverain a sa place dans ce système, mais il est jugé comme tout le monde d'après son attitude envers le dilemme fondamental. Il faut qu'il protège les pauvres, qu'il favorise l'essor de la vie et de la prospérité. C'est parce qu'ils en sont incapables que les *daiva* n'ont jamais été de bons souverains.

Un autre personnage, en revanche, occupe une place importante : le *zaotar* qui, s'identifiant au Prophète, va chercher la révélation de la bonne doctrine et la proclame aux autres. Il célèbre l'office dont dépend l'établissement futur de la Rénovation et qui, dès maintenant, la prépare effectivement.

Le système achéménide diffère sur quelques points du système

(1) V. notamment l'article de ROZWADOWSKI, O stosunkach leksykalnych między językami słowiańskimi a irańskimi, *Rocznik Orientalistyczny*, 1.1914.95-110.
(2) Plus exactement : tandis que *bogŭ* désigne « dieu » sur tout le territoire slave, *divŭ* « démon » est attesté dans le *Slovo o polku Igorevě* et dans le folklore polonais.
(3) *Y* 31.18.

gāthique, mais s'en rapproche sur plusieurs autres. Si les Gāthā s'attachent à l'origine à la célébration de la fête annuelle, il n'est pas sans intérêt de rappeler la représentation caractéristique sous laquelle nous apparaissent les souverains achéménides et qui se trouve sculptée au-dessus de leurs tombeaux, à Naqš-i-Rustam et à Persepolis même : le roi est debout devant l'autel du feu et adore Ahuramazdah. Ses sujets sont venus lui rendre hommage, le jour de l'An, et le soulèvent sur son trône (1) ; la tradition est ancienne, elle le serait autant que la fête du Nowrouz : ce seraient les sujets du roi Jamšēd qui l'auraient soulevé pour la première fois vers le ciel (2). Et c'est peut-être là un reflet de la tradition universellement répandue selon laquelle le roi s'entretenait avec la divinité le jour de l'An. Selon les *rivāyat*, Jamšēd l'a fait (3) ; mais déjà selon le *Vidēvdāt* il se serait entretenu avec Ahura Mazdā, comme Zoroastre devait le faire après lui.

Il y a là tout un complexe de notions que nous devons étudier plus loin. Nous nous contentons ici de rappeler la place de la fête de l'An dans la tradition royale comme dans la tradition gāthique ; comparaison qui nous aidera à mieux comprendre leurs différences.

Notre étude du problème des *daiva* nous a amenés ainsi au cœur du problème de l'histoire religieuse de l'Iran et de ses différentes manifestations. Nous parlerons maintenant de l'orientation du système achéménide que nous comparerons avec celle du système gāthique. Cela nous amènera à nous occuper de la structure de la religion iranienne, et de témoignages non équivoques nous indiquerons comment les deux trouvent place dans l'ensemble religieux iranien. Alors seulement nous serons prêts à aborder le problème gāthique en lui-même, celui de la légende prophétique et de la cosmologie mazdéenne, notamment la place que le Prophète y occupe.

(1) V. H. L'ORANGE, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, 85.
(2) AL-BÊRÔNI, *Chronologie*, éd. 216, trad. 200.
(3) Éditée pour la première fois par SPIEGEL, *Die traditionnelle Literatur des Parsen*, 327-332. — Interprétation discutable chez ZAEHNER, *BSOAS* 17.248 ss.

CHAPITRE II

L'ORIENTATION DU SYSTÈME ACHÉMÉNIDE

§ 4. *LE SYSTÈME ACHÉMÉNIDE*

Les inscriptions achéménides constituent pratiquement le seul témoignage direct sur la religion iranienne dont nous soyons sûrs qu'il est exempt de l'empreinte d'une éventuelle réforme sassanide. La nature de ces documents, leur caractère de proclamations royales et non religieuses, l'exiguïté et l'uniformité même des textes ne sont pas faits pour augmenter leur valeur comme documents religieux. La reconstruction totale du système achéménide ne peut être entreprise (1) ; tout résultat risquerait d'être bouleversé par une trouvaille nouvelle plaçant sous un jour inattendu les problèmes discutés et en suscitant de nouveaux. Le souvenir de la fameuse inscription de Xerxès contre les *daiva* et de la polémique qu'elle a suscitée est encore trop récent (2) pour ne pas nous mettre en garde contre une confiance excessive dans les résultats que l'on pourrait obtenir en se basant sur les matériaux restreints dont nous disposons.

Quelques grandes lignes du système sont cependant évidentes ; il ne recouvre pas totalement le système gāthique, ce qui ne veut pas dire qu'il ne trouve pas de place dans l'ensemble religieux mazdéen (3). Nous ne soulèverons pas le problème du zoroastrisme des grands rois dans le sens où on l'entend d'habitude. C'est une position du problème qui peut et doit être dépassée.

Pour commencer, nous essaierons d'apprécier l'idéologie de base de

(1) Les inscriptions ne sont pas des documents religieux et n'expriment qu'un certain aspect de la religion.
(2) HERZFELD, *Altpersische Inschriften*, 27 ss.; HARTMANN, *OLZ* 40.1937.58 ss.; NYBERG, *Religionen*, 365 ss. ; KENT, *Language*, 14.1937.292-305 ; Isidore LÉVY, *Revue historique*, 1939.105 ss. ; CHRISTENSEN, *Démonologie*, 39-46 ; SCHAEDER, *ZDMG* 95.1941.445-450 ; STRUVE, *Sovetskoje Vostokovedenije*, 5.1949.5-34 ; ABAEV, *Iranskije jazyki*, 1.1946.134-140 ; HERZFELD, *Zoroaster and his World*, 395 ss., etc.
(3) V. plus bas, p. 37 ss.

la forme religieuse qui transparaît dans les inscriptions et d'en déterminer l'orientation. Si celle-ci concorde avec celle du système gāthique, tant mieux ; dans le cas contraire, on aura au moins un terme de comparaison et l'appréciation de l'originalité du système gāthique ne pourra qu'y gagner.

En anticipant sur nos conclusions, disons tout de suite que l'orientation du système diffère d'un cas à l'autre. Le système gāthique est tout entier dirigé vers la préservation de la Vie et de la fécondité, c'est-à-dire, en termes fonctionnels, il est axé sur la « troisième » fonction. La fonction sociale fondamentale du système achéménide est la royauté.

Assis sur son trône, Darius règne sur les rois des provinces, comme Ahuramazdah règne sur les autres dieux. Il porte la même épithète que celui-ci, *vazraka* (1). Il est son représentant sur terre (2) ; le dieu est, d'autre part, conçu à l'instar du grand roi.

En tant que souverain, le roi dispense grâces et faveurs, peines et châtiments. Ses sujets sont tenus par ses lois (3) et les respectent (4). La distribution, qui n'est pas arbitraire, s'exerce suivant un principe énoncé clairement (*DB* 1.21-22) : *martiya hya agriya āhā avam hubrtam abaram hya arika āhā avam hufraštam aprsam* « l'homme qui était loyal, je l'ai bien traité, celui qui était rebelle, je l'ai bien châtié ».

Il n'est pas niable que l'attitude du roi n'évoque ici celle de l'homme juste qui « s'oppose à ceux qui s'opposent à Lui, non à ceux qui Lui sont soumis » et qui s'associe par là à la *daēnā* de Saošyant (5). Mais l'appréciation de ce qui est juste ne s'opère pas d'après les mêmes critères ici et là. Est *arika* celui qui se révolte contre le pouvoir établi, contre l'autorité du roi et de la dynastie. Les provinces qui ont reconnu les faux rois étaient devenues *arika*, elles avaient été saisies par la *draugā* (6) qui s'oppose le plus à l'exercice de la souveraineté. Darius prie Ahuramazdah de préserver son pays à l'avenir de la *draugā*, de la *hainā* et de la *dušiyāra* (7), fléaux qui s'opposent aux trois fonctions sociales fondamentales (8).

Le malheur provenant de la *draugā* est ressenti comme le plus redoutable ; la notion de la légitimité du pouvoir royal joue un rôle important. Les Achéménides régnaient depuis des temps immémoriaux, la royauté était leur apanage (9). Pour se faire passer pour rois les usurpateurs ont eu besoin de mentir (10) : crime politique et sacrilège, contraires à

(1) Epithète inconnue de la tradition avestique.
(2) Cf. à ce propos *DB* I.12-13 ; 24-25 ; *DNa* 32-33.
(3) *DNa* 21 s. : *dātam tya manā avadiš adāraya* « ma loi, elle les tenait » (BENVENISTE).
(4) *DB* I 23 : *imā dahyāva tyānā manā dātā apariyāya* « ces pays ont respecté ma loi ».
(5) *Y* 45.11.
(6) *DB* I 33 s.
(7) *DPd* 16-20.
(8) BENVENISTE, *JA* 1938.843.
(9) *DB* I.6-11.
(10) *DB* I.39, 58 ; III.80 ; IV.8, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 26, 29.

l'ordre des choses. Dès le moment où Ahuramazdah a investi Darius de son pouvoir, l'Empire est à lui et il n'a qu'à le reconquérir (1). La loi de Darius et la loi d'Ahuramazdah n'en font qu'une à qui il faut obéir. Le paiement du tribut, le respect de la loi de Darius (2) font partie de l'ordre cosmique et social dont le maintien est à la fois l'apanage et le devoir du roi.

Ici chaque chose trouve sa place propre ; tout homme se trouve assigné à un domaine propre qu'il ne doit pas excéder (*DNb* 6 ss.) : *avakaram ahmiy tya rāstām dauštā ahmiy miθa naiy dauštā ahmiy naimā ava kāma tya skauθaiš tunuvatahya rādiy miθa kariyaiš naimā ava kāma tya tunuvā skauθaiš rādiy miθa kariyaiš tya rāstām ava mām kāma martiyam draujānam naiy daušta ahmiy.*

« Je suis de la sorte (à être) ami de ce qui est juste, je ne suis pas ami de ce qui est injuste. Ce n'est pas mon désir que le tort soit fait à un homme faible par un homme puissant ; je ne désire pas non plus que le tort soit fait à un homme puissant par un homme faible. Je désire ce qui est juste, je ne suis pas ami d'un homme qui est menteur. »

Des réminiscences gāthiques viennent toutes seules à l'esprit. L'attitude du fidèle n'est pas la même envers les bons et les méchants et elle ne doit pas l'être :

« Celui qui, en parole, en pensée ou de ses mains, fait du mal au méchant, comme celui qui enseigne le bien au prochain, accomplissent la volonté d'Ahura Mazdā et lui plaisent » (*Y* 32.2).

Ou encore :

« Et quant au méchant, il empêche (?) les promoteurs d'Aša de faire prospérer le bœuf, le canton et le pays, étant mal famé et répugnant par ses actes. Celui qui l'aura privé de son pouvoir et de sa vie marchera en chef sur les chemins de la bonne vision » (46.4) (3).

L'enjeu de l'opposition est exprimé on ne peut plus clairement : la prospérité du pays, la croissance du bétail. Il faut empêcher les ennemis de les détruire et se protéger contre leurs assauts. Dès lors, on leur souhaite tous les maux possibles :

« Celui qui fait violence à mes êtres — que nul dommage ne me vienne de ses actions ! Qu'elles se retournent hostilement contre lui-même, qu'elles le privent, ô Mazdā, de la bonne vie, non de la mauvaise ! » (*Y* 46.8).

Souffrance pour celui qui cause la souffrance, mais pas pour les siens. Que ceux-ci soient tourmentés, on crie au crime ; avec les méchants, tout est permis. Punis soient-ils ! Le contraire serait peu naturel.

(1) *DB* I.24-26.
(2) *DB* I.17-20 ; *DNa* 18-22 ; *DSe*, 17-20 ; *XPh* 15-19.
(3) Il s'agit peut-être ici du Méchant, c'est-à-dire du Mauvais Esprit.

Cette attitude confère une couleur spécifique à telle image eschatologique rapportée par la dernière Gātha :

« Que par eux les malfaisants soient dupes et qu'ils périssent dans les clameurs ; que par ces bons chefs le Très-Grand porte chez eux le meurtre et le sang — tout en donnant par ceux-ci la tranquillité aux villages heureux — qu'il les assomme en les enchaînant (avec les liens) de la mort — et que ce soit vite fait ! » (*Y* 53.8).

L'analogie avec Darius est on ne peut plus frappante ; assurer la tranquillité de son pays, en accroître la prospérité et le défendre contre les ennemis a toujours constitué l'essence même de la fonction royale. Mais une règle de conduite analogue doit inspirer tout mazdéen qui doit être bon pour les bons et méchant pour les méchants :

« Car est méchant celui qui est très bon pour le méchant » (46.6 *c*).

Dans l'introduction de la troisième Gāthā l'idée est rappelée avec beaucoup de force (1).

« Or, ce Spənta Mainyu, les méchants s'en sont séparés — mais point ainsi les justes. Pauvre ou puissant, que l'homme soit bon pour le juste, mauvais pour le méchant. O Mazdā Ahura, par le même Spənta Mainyu tu as promis au bon les meilleures choses. Le méchant pourrait-il partager tes faveurs, lui qui appartient, par ses actes, à Aka Manah ? » (47.4).

Il est significatif que les « faveurs » de la divinité soient désignées ici par le mot *zaoša* dérivé de la même racine que le *dauštā* « ami » que Darius emploie dans un contexte analogue. Dans ses inscriptions, Darius se met, envers ses sujets, dans une position analogue à celle qu'occupe Ahura Mazdā envers ses adorateurs.

Citons encore deux passages gāthiques

« Que l'homme ne cherche pas à satisfaire de nombreux méchants car de tous les justes ils se sont fait des ennemis » (43.15).

L'attitude est fondamentale dans le zoroastrisme. Elle trouve son expression au moment décisif de l'office gāthique quand la réponse attribuée au Prophète le désigne comme celui qui est

« un véritable ennemi, autant qu'il en est capable, pour le méchant, mais un puissant soutien pour le juste » (*ibid.*, 8).

Cette réponse, selon les textes pehlevis, permet au Prophète de suivre Vahuman à l'entretien et d'obtenir la révélation.

En termes plus crus et plus immédiats, la même éthique s'exprime dans le Vidēvdāt. Celui qui porte les cadavres mérite un sort misé-

(1) Nous rappelons ici que « troisième Gāthā » désigne la Gāthā Spəntamainyu, *Y* 47-50, et non le troisième chapitre gāthique, *Y* 30, qui n'est que la troisième *hāitī* de la première Gāthā, v. plus bas, p. 176 ss.

rable (1), le méchant hérétique doit être tué. Avec une logique implacable, elle ordonne de tuer les *xrafstra* et y voit une bonne œuvre par excellence. Il n'en saurait être autrement dans un système dualiste comme celui du mazdéisme basé tout entier sur l'idée du combat de deux mondes, où la matière n'est pas considérée comme mauvaise en soi mais où il s'agit d'en éliminer la souillure. La victoire est à ce prix, mais elle est longue à obtenir. Une fois acquise, tout sera vivant et florissant comme le premier jour (2).

Un homme ne doit pas causer de dommage à un autre, il ne doit pas lui nuire — et l'exercice de la justice lui-même n'appartient qu'au roi (*DNb* 16-21). Suit le chemin droit celui qui ne se révolte pas, qui obéit au roi et à Ahuramazdah : *paθim tyām rāstām mā avarada mā stabava* « ne quitte pas le chemin droit, ne te révolte pas » (*DNb* 58-60).

§ 5. *L'ORIENTATION DU SYSTÈME ACHÉMÉNIDE ET CELLE DU SYSTÈME GĀTHIQUE*

Nous venons de voir que, malgré des analogies de structure importantes, le point de départ du système achéménide n'est pas exactement celui du système gāthique. Il ne s'agit pas de juger le roi d'après son attitude — implicitement favorable — envers la fécondité, mais de juger les actions des hommes d'après leur attitude envers le roi. La conception du monde achéménide est axée sur la personne du roi ou plutôt sur l'idée royale, non sur celle de la fécondité. La différence se reflète, entre autres, dans un fait de vocabulaire passé jusqu'ici pratiquement inaperçu.

Quelque abstraite qu'elle puisse paraître, la notion du bien a toujours des bases concrètes. Le choix du terme la désignant n'est pas étranger aux préoccupations essentielles de la société donnée. Rien d'étonnant à cela, on peut le voir tous les jours. Un élève est bon par d'autres qualités qu'est bon un roi, un paysan, un livre, une mère ou une armée. Ce qu'il y a de commun dans toutes ces notions c'est l'aptitude à remplir les fonctions propres aux sujets ainsi désignés. Un bon roi exerce son pouvoir comme il le doit, il protège son pays, repousse les ennemis, favorise la prospérité de ses sujets. Un bon agriculteur travaille son champ de manière à en tirer le maximum de profit et à le préserver de la destruction. Un bon élève apprend ses leçons et prépare ses examens avec plus d'efficacité que les autres. Un bon soldat montre beaucoup de courage à combattre les ennemis et à déjouer leurs ruses.

La plupart du temps, on emploie un même terme dans ces acceptions

(1) *Vd* 3.14-15.
(2) V. plus bas, p. 89 ss.

différentes ; son étymologie révèle cependant souvent qu'elle a été son acception primitive et, partant, les préoccupations essentielles d'une société donnée.

Il est significatif que *vahu* soit le terme générique pour désigner « bon » et le « bien » dans les Gāthā. Le terme paraît caractéristique du zoroastrisme et on a même supposé qu'il servait parfois à différencier les notions zoroastriennes des notions pré- ou para-zoroastriennes apparentées (1). Quoi qu'il en soit de ce point précis, on n'a qu'à penser à la *vahvī dainā mazdayasnī* de l'Avesta non gāthique, la *veh dēn mazdēsn* des écrits pehlevis et jusqu'au parsi actuel *behdīn* (2) pour désigner les derniers sectateurs de Zoroastre. Des notions spécifiques de la théologie gāthique reçoivent cette épithète ; nous avons ainsi Vohu Manah, Aša Vahišta. Le séjour des bienheureux est appelé *vahištō aŋhuš ašaonąm* en avestique et simplement *vahišt* en pehlevi. La rétribution y est présentée sous des traits purement matériels, c'est une existence *grosso modo* analogue à la vie menée ici-bas bien qu'exaltée et illuminée (3).

En sanskrit *vasu* n'est qu'un des termes signifiant « bon » et ses implications fonctionnelles y sont très claires. C'est éminemment le bien matériel, la richesse. La conception du bien impliquée par *vasu* est fondée sur la « troisième » fonction ; c'est tellement vrai que, comme l'a établi M. Dumézil, Vasu est devenu le terme générique désignant les dieux du tiers-état tout comme Rudra désigne les dieux guerriers et Āditya les dieux souverains (4).

Les faits indiens laissent voir plus clairement l'état de choses iranien. Dans l'Inde, la troisième fonction garde sa place traditionnelle et *vasu* n'est que l'un des termes signifiant « bon ». La doctrine gāthique est tout axée sur la fécondité et valorise la richesse d'une façon favorable. Le *Vidēvdāt* attribuera même à celle-ci une valeur religieuse autonome (5). *Vahu* est ici le seul terme désignant le bien. De ce fait sa signification y est moins spécialisée ; mais des textes ne sont pas rares où la valeur ancienne subsiste, ainsi *Y* 37.1 : *iθā at yazamaidē ahurəm mazdąm yə̄ gąmčā ašəmčā dāt āpasčā dāt urvaråsčā vaŋuhīš raočåsčā dat būmīmčā vispačā vohū.*

« Ainsi donc nous sacrifions à Ahura Mazdā qui a créé le bœuf et Aša, qui a créé les eaux et les plantes, qui a créé les lumières, la terre et tous les biens. »

Qu'il s'agît là de plus que des survivances, la traduction pehlevie du substantif *vohu* par *āpātīh* « opulence » le prouve. Ainsi la formule *ašəm*

(1) WIKANDER, *Vâyu*, I 26.
(2) Dans le *Jahângir-nâmâ*, où Rustam est supposé avoir propagé l'Islam dans le Maghreb, *behdîn* et *islâm* paraissent presque interchangeables.
(3) Notamment *Hadōxt nask* 2 et le texte parallèle du *Mēnōk-i xrat*.
(4) *JMQ* IV 30-34 ; *Les dieux des Indo-Européens*, 8 s.
(5) Cf. *RHR* 155.1959.147.

vohū vahištəm astī est rendue en pehlevi par *ahrāyīh āpātīh pahrom hast* (1) ; et l'expression fréquente *vispa vohu aša-čiθra* « tous les biens qui tirent leur origine d'Aša » apparaît en pehlevi comme *harvisp āpātīh ʿkē ʿhač ahrāyīh paitākīh* (2).

D'habitude, cependant, l'acception de *vohu* est plus générale et le mot peut désigner n'importe quelle chose qui soit bonne, aussi le « bien » comme conception morale (3).

Or, les textes achéménides offrent, à cet égard, un tableau tout différent. Non certes que *vohu* y soit tout à fait inconnu, mais il n'apparaît que dans les noms propres : Dārayavahu, Vahumissa, Vahauka (?), Vahyazdāta. Comme terme générique, sa place est prise par *naiba* :

DSe 31 s. : *tya duškrtam āhā ava naibam akunavam.*

« Ce qui a été mal fait, je l'ai fait bon » (cf. *XPh* 42 s.) ;

XPa 15-17 : *tya patiy krtam vainataiy naibam ava visam vasnā Ahuramazdāha akumā.*

« Ce qui est fait et semble bon, tout cela nous l'avons fait par la grâce d'Ahuramazdah » (cf. *DSi* 4) ;

XPg 2-6 : *vasnā Ahuramazdāha vasiy tya naibam akunauš utā frāmāyatā Dārayavahuš xšāyaθiya.*

« Par la grâce d'Ahuramazdah le roi Darius a fait et ordonné beaucoup de bien » (cf. *XV* 14-20).

Le mot *naiba* désigne, dans les exemples cités, le résultat de l'action ordonnatrice du roi et en conséquence ce qui est conforme à l'ordre des choses, au *kosmos*, en tant qu'opposé au *chaos*. Il y a là une possibilité d'évolution vers le général qui paraît réalisée dans les inscriptions mêmes. *Naiba* est un terme décrivant le royaume qu'Ahuramazdah a conféré à Darius :

DSp 2-3 : *xšaçam frābara tya naibam tya huraθaram huvaspam humartiyam.*

« Il conféra un royaume bon, aux bons cochers, aux bons chevaux, aux bons hommes » (ou plutôt « riche en cochers, riche en chevaux, riche en hommes »).

DPd 6-9 : *iyam dahyāuš Pārsa... hyā naibā huvaspā humartiyā.*

« Cette contrée perse... bonne, riche en chevaux, riche en hommes. »

Le sens de « bon-riche » n'est pas loin et avec lui la valeur fondamentale de *vohu*.

(1) L'ordre des mots peut varier, mais les termes sont toujours identiques.
(2) ZAEHNER, *Zurvān*, 177 s., n'a pas tenu compte de cette équivalence.
(3) Il semble toutefois qu'une nuance sépare les composés en *vohu-* de ceux en *hu-* et que dans les premiers le bien dont il s'agit est plus matériel. Ainsi *vohu-jīti-* : pehl. *āpāt-zivišn* ; *hu-jīti-* : *xūp-zivišn.*

Cependant rien dans l'étymologie du mot ne le prédisposait à assumer cette acception particulière. Comme le montrent ses correspondances celtiques, la sphère à laquelle le mot appartenait primitivement était celle de la sainteté, du respect religieux, peut-être de la vaillance (1). En termes fonctionnels, *naiba* relevait de la « première » ou de la « deuxième » fonction.

L'évolution ultérieure du sens de *naiba* ne dément pas ces origines. Si le dérivé pehl. *nēvak*, pers. *nēk* signifie « bon » en général (2) et dans ses acceptions ne diffère pas sensiblement de l'avestique *vohu*, le sens de pers. *nēv* est plus restreint et plus proche de sa valeur étymologique. Le mot signifie en effet, « vaillant » et s'emploie de préférence comme épithète des mots comme *gav* ou *yal* « héros » : *gav i nēv* est une tournure fréquente dans l'épopée.

Analogies de structure que l'on ne saurait sous-estimer ; différence de point de départ et d'orientation : c'est ainsi que l'on pourrait résumer les rapports entre la doctrine gâthique et celle de Darius et de ses descendants. La première juge tout d'après son attitude envers la fécondité et l'épanouissement de la vie, la seconde d'après son attitude envers la personne du roi légitime.

Les deux soulignent le rôle du souverain et de son dieu comme source du bonheur des sujets. De part et d'autre, le bonheur et la béatitude — temporelle et eschatologique — ne s'acquièrent que par obéissance aux lois d'Ahuramazdah (*Y* 30.11 ; *XPh* 46-56). C'est peut-être encore un lieu commun, mais il se trouve précisé par la notion d'Artā (3).

Tandis que les inscriptions achéménides plus anciennes ne mentionnent qu'Ahuramazdah, à partir d'Artaxerxès II on trouve nommés Miθra et Anāhitā. S'agit-il de l'introduction d'un culte nouveau ? Ou plutôt de la formulation explicite de ce qui était compris auparavant dans la formule de « tous les dieux ». Nous pencherions pour la seconde éventualité.

En tout cas, le choix précisément de Miθra et d'Anāhitā est bien significatif. Miθra incarne un certain aspect guerrier, mais est avant tout un dieu souverain et ce sera désormais lui le dieu royal par excellence (4). Anāhitā est déesse de la fécondité. Dans la trinité d'Artaxerxès, il n'y a pas de représentant authentique de la fonction guerrière ; sa place est prise par Miθra.

Grâce à l'inscription de Xerxès contre les *daiva* le contexte devient plus explicite. Le principe du règne d'Ahuramazdah repose sur le respect de la loi divine et celui du roi sur le respect de la loi royale. On adore Ahuramazdah « selon Arta ». Le roi rétablit l'ordre et fait régner la paix

(1) VENDRYÈS, *MSL* 20.1918.270.
(2) Et *nēvakōk* > *nēkō* « joli ».
(3) V. plus bas, p. 207 ss.
(4) P. ex. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, 146-153.

à l'intérieur de ses états. Darius se vante d'avoir repoussé la guerre loin de la Perse (1). Il prie Ahuramazdah de protéger la Perse contre les armées ennemies (2). Les victoires de Darius sont dues à l'aide d'Ahuramazdah. C'est la force de ce secours plutôt que la puissance de son armée qui fait que Darius l'emporte sur les faux rois.

Dans ce contexte les dieux proprement guerriers ne se trouvent pas bien à leur aise ; bien plus, ils apportent la destruction. Et Xerxès ne fait que se conformer à la logique du système quand il condamne le culte des *daiva*.

Il n'y a que développement continu de Darius à Artaxerxès II. Le grand roi formule l'idéologie religieuse qui désormais ne changera pas. Son fils l'exprime plus clairement en en laissant entrevoir l'élaboration théologique. Sous le second Artaxerxès cette élaboration est définitive.

Le parallélisme d'évolution entre l'Avesta et les Achéménides est remarquable ; ici et là, les anciennes divinités guerrières se trouvent éliminées ; ici et là, les mêmes divinités secondaires sont adorées.

Pourtant, les inscriptions vieux-perses représentent une tradition religieuse et linguistique différente de la tradition gāthique. Malgré la découverte de l'inscription *daiva* de Xerxès, la démonstration de M. Benveniste reste ici fondamentale ; le vocabulaire religieux n'est pas le même dans les Gāthā que chez Darius (3).

Cela signifie-t-il qu'aucune connexion n'existe entre la religion des Achéménides et le zoroastrisme ? Cela veut-il dire que les grands rois n'étaient pas zoroastriens ? Nous croyons que poser la question de cette façon c'est déjà préjuger de la réponse ; et que l'alternative peut être dépassée. Nous essaierons de le faire dans notre prochain chapitre. Mais tout d'abord nous devons relever un autre aspect important de la doctrine religieuse contenue dans les inscriptions et le comparer aux représentations analogues des Gāthā. La rénovation de l'existence que l'on attend, que l'on prépare et que l'on réalise, est d'une importance primordiale dans les Gāthā. Or, la conception n'est pas absente de la doctrine des inscriptions achéménides, mais elle y est orientée autrement.

§ 6. *LA RÉNOVATION*

Dans la conclusion de la « charte de fondation » du palais de Suze, Darius dit ceci : *θātiy Dārayavahuš xšāyaθiya Çusāyā paruv frašam framātam paruv frašam āhā. Ahuramazdā mām pātuv uta Vištāspam hya manā pitā utamaiy dahyāum.*

(1) P. ex. *DNa* 46-47.
(2) *DPd* 16 s., 19.
(3) *The Persian Religion*, 44 s.

« Le roi Darius dit : Beaucoup de (choses) *fraša* furent ordonnées à Suze, beaucoup (de choses) *fraša* y furent. Qu'Ahuramazdah me protège, moi et Vištāspa mon père et mon pays ! » (*DSf* 56 s.).

Dans une autre inscription, après la formule d'usage, il déclare simplement : ... *vasnā Ahuramazdāha adam ava akunavam tya akunavam visahya frašam θādayataiy.*

« Par la grâce d'Ahuramazdah j'ai fait ceci ; ce que j'ai fait, paraît *fraša* à tout le monde » (*DSa* 4 s.).

Mais, ici encore, Darius ne fait que copier l'œuvre d'Ahuramazdah ; au sujet de celui-ci on déclare : *baga vazraka Ahuramazdā hya adādā ima fraša tya vainataiy hya adādā šiyātim martiyahya hya xratum uta aruvastam upariy Dārayavahum xšāyaθiyam niyasāya.*

« Le grand dieu, c'est Ahuramazda qui a créé ce *fraša* que l'on voit, qui a créé le bonheur pour l'homme, qui a conféré sagesse et endurance au roi Darius » (*DNb* 1-5).

Ce qui est bon, ce qui constitue le bonheur de l'homme, ce qui permet au roi d'exercer ses facultés est *fraša* ; et tout ce qu'a fait Darius est tel ; le palais construit à Suze l'est également.

Ce qui est *fraša* résulte de l'activité créatrice de Dieu et aussi de l'activité constructrice du roi ; mais cela existe actuellement, son avènement ne se situe pas dans un avenir eschatologique : différence essentielle avec la doctrine gāthique, où la rénovation se situe à la fin des temps et interviendra une fois pour toutes.

Mais notre interprétation des Gāthā et de l'office gāthique que nous développons dans la première partie de cet ouvrage nous fera entrevoir un état de fait plus nuancé. Certes, la grande crise finale interviendra à une époque qui n'est pas la nôtre ; mais tout office célébré, toute récitation des Gāthā, actualisent cette crise, la rendent présente et accomplissent une rénovation partielle. « Puissions-nous être ceux qui rénoveront cette existence » est le thème fondamental de cette liturgie (1).

Darius n'est pas un *zaotar* ; il ne célèbre pas d'office. Il accomplit des actes concrets, fait construire le palais, ordonne d'effectuer des travaux. Leur résultat est *fraša*, ses travaux sont comme le but qu'escompte la liturgie.

Et c'est ici que nous touchons le fond du problème. La différence entre les Achéménides et les Gāthā n'est pas seulement dans le fait que les premiers valorisent tout d'après son attitude envers le roi tandis que les secondes jugent le roi d'après son attitude, mais surtout dans ce que le roi est celui qui ordonne, qui exécute sa propre volonté — jugée identique à la volonté divine —, tandis que le *zaotar* gāthique va demander

(1) V. plus bas, p. 172 ss.

à Dieu la révélation de ses mystères et le prier de réaliser la Rénovation.

Tous deux cependant ont le même but, bien qu'ils le réalisent de façon différente. Cette collaboration de la royauté et du sacerdoce — de la religion — est caractéristique de la structure de la religion iranienne et détermine son évolution.

Retenons encore ici ces deux images : celle du *zaotar* qui célèbre un office la veille du Nowrouz, qui ira tout à l'heure s'entretenir avec son dieu et accomplir, par son acte liturgique, la rénovation (1) — et celle du roi achéménide soulevé, lors de la même fête, sur son trône, debout devant l'autel du feu au-dessus duquel plane Ahuramazdah.

Le prototype du premier est Zoroastre le Spitamide ; celui du second, Yama Vivanghana.

***

Des travaux parus depuis 1957 (Ghirshman, Notes iraniennes VII. A propos de Persepolis, *Artibus Asiae*, 20, 1957, 265-278 ; Erdman, Persepolis : Versuch einer Deutung, *Akten des XXIV Orientalisten-Congresses*, 469-471 ; Persepolis : Daten und Deutungen, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, 92, 1960, 21-47 ; et déjà dans un compte rendu, *Bibliotheca Orientalis* 13, 1956, 65 ; A. U. Pope, Persepolis as a Ritual City, *Archaelogy*, 10, 1957, 123-130), ont précisé l'image du caractère sacré de Persepolis en tant que tel. L'endroit n'a jamais été la capitale politique ou administrative de l'empire achéménide et est resté inconnu aux étrangers jusqu'à la conquête d'Alexandre ; ce n'était pas non plus une résidence royale, mais uniquement une capitale réservée aux cérémonies de la fête du Nouvel An. Cela explique également l'absence complète d'édifices spécifiquement religieux : car le tout avait déjà ce caractère.

Cette interprétation souligne l'importance de la fête annuelle en Iran ancien et peut fournir indirectement un appui à notre conception des Gāthā.

(1) V. plus bas, p. 262 ss.

Chapitre III

LA STRUCTURE DE LA RELIGION IRANIENNE

§ 7. *LA ROYAUTÉ ET LA RELIGION*

Le troisième livre du *Dēnkart* contient un texte que nous pouvons rattacher immédiatement à ce qui précède :

DkM 129.17-130.17 : *'Apar 'hān i Ēnāk Mēnok košišn pat-iš škifttar ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt 'hān i Ēnāk Mēnok košišn pat-iš škifttar ēvak 'apar 'xvarrah i xvatāyīh u 'Veh Dēn 'pat ēvak tan apartar zorīhā 'o ham matan, apēsihišn 'i-š 'hač 'ēn hamīh rād.* [2] *'čē 'hakar 'pat *Yam 'apāk 'hān apartar-zorīhā 'xvarrah i xvatāyīh apartar zo(h)rīk-ič 'xvarrah i 'Veh Dēn, aivāp 'pat Zartuxšt 'apāk apartar zorīk i 'xvarrah i 'Veh dēn 'xvarrah-ič i apartar-zorīhā čēgon 'pat Yam 'būt 'o ham mat 'hēh tēž Ēnāk Mēnok apēsihišn, dām 'hač ēβgat boxtakīh u fraškart 'pat kāmak 'andar axvān dahišn 'būt 'hēh.* [3] *u hamē 'kad 'andar gēhān hudēnīh 'apāk huxvatāyīh 'pat ēvak <u> hudēn huxvatāy 'o ham 'rasēt pat-iš gēhān 'pat nizār āhokih *u afzonīk hunarīh u kast-pityārākih vēš-ayyārīh u frēh-ahraβīh kam-dravandīh i martom, frāxvīh u pātaxšāyīh i 'vehān, tangīh u *apātaxšāyīh i 'hač 'vattarān, āpātānīh i gēhān, urvāxmīh <i> ham dahišn u nēvakīh <i>patrām ārādīhēt pērādīhēt.* [4] *'pat spurr-hamrasišnīh i 'im 'do 'xvarrah 'pat ēvak 'mart ēβgat ba<va>ndak vānītārīh, boxtakīh *u yošdāsrīh i dām hač-iš fraškart 'bavēt 'hān i 'apar Sokšāns 'pat hamrasišnīh i pat-iš 'im 'do 'xvarrah 'bavēt 'Veh Dēn paitākīh i hač-iš 'pat-ič apārīk sūt i 'hač 'ēn 'dar 'kad-ič rāhītan amarakānīk košišn vēš čēgon 'pat āpātīh 'o rātān pātaxšāyīh 'o dānākān dātβarīh 'o rāstān matan hān i 'hač 'ēn advēnak.*

« Sur ce que le Mauvais Esprit combat avec le plus d'acharnement, selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Ce que le Mauvais Esprit combat avec le plus d'acharnement, c'est la réunion en une seule personne, et avec une très grande intensité, du

xvarrah de la royauté et de celui de la Bonne Religion ; c'est que cette conjonction le fera périr. [2] Car si, chez Yam, le *xvarrah* de la royauté au suprême degré d'intensité avait été réuni à celui de la Bonne Religion également au suprême degré d'intensité, ou si, chez Zoroastre, le *xvarrah* de la Bonne Religion au suprême degré d'intensité avait rencontré celui de la royauté au suprême degré d'intensité tel que celui qui avait été en Yam, le Mauvais Esprit aurait rapidement péri, la créature aurait été sauvée de l'Assaut et la Rénovation de l'existence aurait été accomplie. [3] Toutes les fois que l'orthodoxie et le bon empire se trouvent réunis dans le monde dans la personne d'un bon roi orthodoxe, le monde s'en trouve ordonné et illustré, les vices diminuent, les vertus s'accroissent, l'adversité périt, l'entraide (?) augmente, les justes sont plus nombreux tandis que diminue le nombre des pécheurs, les bons sont heureux et puissants, les méchants terrifiés et impuissants, le monde devient prospère et joyeuse devient la création entière, tandis que s'établit le bonheur de toutes sortes. [4] C'est quand ces deux *xvarrah* se seront rencontrés d'une façon parfaite en un seul homme que l'Assaut sera complètement vaincu, la création sauvée de lui et purifiée et que la Rénovation aura lieu. Ce sera — la Bonne Religion le révèle — l'œuvre de Sōšāns en qui ces deux *xvarrah* se seront rencontrés. D'autres avantages de la même espèce en découleront lorsqu'aura cessé la lutte générale : la prospérité reviendra aux généreux, le pouvoir aux sages, la prêtrise aux justes, etc. » (1).

Ici la Religion et la Royauté se trouvent réunies dans la même personne ; le fait ne vaut cependant que pour l'avenir eschatologique, normalement les religieux et les souverains sont des personnes différentes. Un autre texte du même écrit le dit avec toute la clarté désirable :

DkM 334.2-18 : *'Apar pahrom u vattom i martomān ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'hēt 'hač Veh Dēn nikēž pahrom i 'martomān hamē 'martan<i> huxvatāy dahyupat <i> dānāk u dēn dastβar i zamānak ; u vattom dušxvatāy u ahramok i oβām.* [2] *u 'andar 'hān i 'būt pahromān huxvatāyān huxvatāy Yam pahrom ' būt kartārtom stī i 'pat ruβān i martom 'pat tan.* [3] *u ' hač pahromān dēn dastβarān Spitāmān Zartuxšt pahrom 'but kartārtom stī i 'pat ruβān i martom.* [4] *u 'hač vattomān sāstārān Dahāk vattom 'but i Yam oš.* [5] *u 'andar vattomān ahramokān Tūr i Brātrokrēš karap vattom 'būt i Zartuxšt tan oš.* [6] *u 'andar 'hān i 'bavend 'hač pahromān huxvatāy u dēn dastβar Sokšāns pahrom 'bavēt i fraškart kartār u 'hān i 'oy 'pat fraškart-kartārīh ham-hak Kai Hosroy.* [7] *u 'andar *vattomān Tūr i Brātrokrēš toxmak Gadaros vattom sāstārīh u ahramok 'kē sūtomand u pērožkar 'oyšān 'zatan apēsīhēnītan Veh Den ākāsīh.*

« Sur le meilleur et le pire des hommes ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Selon la doctrine de la Bonne Religion, les meilleurs des hommes sont le roi bon souverain sage ainsi que le chef religieux de l'époque ; et les pires,

(1) V. aussi ZAEHNER, *The teachings of the Magi*, 95 s., où la plus grande partie du texte est traduite.

le tyran mauvais souverain et l'hérétique du siècle. [2] Parmi les meilleurs bons souverains du passé, le meilleur bon souverain fut Yam qui fit le plus pour l'existence de l'âme (!) du corps humain. [3] Parmi les meilleurs chefs religieux du passé le meilleur fut Zoroastre le Spitamide qui fit le plus pour l'existence de l'âme humaine. [4] Parmi les pires tyrans du passé le pire fut Dahāk qui tua Yam. [5] Parmi les pires hérétiques du passé le pire fut Tur i Brātrōkrēš le *karap* qui tua le corps de Zoroastre. [6] Parmi les meilleurs bons souverains et chefs religieux de l'avenir les meilleurs seront Sōšāns qui accomplira la Rénovation et Kai Hōsrōy qui l'assistera dans l'accomplissement de la Rénovation. [7] Parmi les pires, les pires tyrans et hérétiques seront Gadarōs descendant de Tūr i Bratrōkrēš qui seront tués et exterminés par le Sauveur victorieux, ainsi que l'enseigne la Bonne Religion. »

On cite les mêmes personnages que précédemment, avec la seule addition de Kai Hosroy ; Yam est roi et Zoroastre *dastβar*, et une distinction fonctionnelle analogue existe sans doute entre Kai Hosroy et Sošāns. Il importe surtout de souligner que dans la littérature pehlevie aussi bien la royauté que la prêtrise contribuent à la réalisation de la Rénovation qui exige leur collaboration. Nous l'avons déjà constaté en comparant les Gāthās avec les inscriptions achéménides : aussi bien le grand roi que le *dastβar* rendent le monde *fraša*, avec des moyens différents (1).

Écoutons maintenant Zātspram :

ZS 4. « Sur l'apparition de la religion dans le siècle : [1] Elle ressemble à la procréation qui est accomplie par la conjonction de deux forces : car tout d'abord, les femelles reçoivent le sperme et ensuite elles rendent (l'enfant) au père. [2] La lutte séculaire dans le mélange a lieu essentiellement au moyen de deux armes, la royauté que n'accompagne aucune religion correspondante et la Religion qui a été accordée à la royauté. »

Zātspram continue à développer la première image et ne revient plus sur la seconde. Mais le rôle qu'il assigne à la royauté dans le grand conflit cosmique n'en est pas moins significatif.

Yam est le représentant authentique de la royauté, non de la religion. La tradition est sur ce point au moins aussi ancienne que le deuxième chapitre du *Vidēvdāt* où il est dit que Yama xšaēta avait été le premier avec qui Ahura Mazdā s'était entretenu, avant Zoroastre. Il refusa d'accepter la religion mazdéenne et zoroastrienne, mais accepta, en revanche, d'être pour les êtres vivants : « Celui qui protège, qui dirige et qui surveille, de rendre leur nombre plus grand et de les faire prospérer. » Cela revient à dire qu'il accepta d'être roi.

C'est bien l'interprétation que donnent du passage avestique les textes mazdéens plus récents. Parmi ceux-ci, le passage d'une *rivāyat* per-

(1) A comparer ici le passage suivant des *Ephémérides du jour de Hordat du mois de Fravartin* : [32] « Et pendant 57 ans Kai Hosrōy sera roi des sept continents, tandis que Sōšāns sera *magupatān magupat*.»

sane éditée autrefois par Spiegel (1) et que vient de rappeler M. Zaehner (2) mérite une attention particulière. Voici de quoi il s'agit.

Jamšēd est allé s'entretenir avec Ohrmazd, comme Zoroastre devait le faire après lui. C'est Bahman qui l'y conduisit. Au cours de cet entretien, Ohrmazd lui proposa d'accepter la religion, mais Jamšēd préféra la royauté. Par amour de celle-ci, il refusa celle-là. Alors Ohrmazd lui conféra des insignes royaux, lui donna un sceau royal *(muhr)* (3), un trône et une couronne. Jamšēd descendit sur terre ; il brillait comme le soleil. Les gens qui observaient sa descente, pouvaient voir un phénomène étrange : un soleil tournait dans le ciel, mais un autre — Jamšēd — descendit sur terre.

Déjà M. L'Orange a rapproché ce récit (4) d'une notice transmise par Bērōnī selon laquelle le jour de l'An les sujets de Yam le soulevèrent et un rayon de soleil tomba sur lui (5). Le même auteur a discuté les traditions concernant l'ascension rituelle du roi le jour de l'An chez les peuples de l'Orient ancien et a souligné le fait que la scène reproduite au-dessus des tombeaux achéménides représente précisément cette ascension (6). Tous les éléments du récit de Bērōnī et de celui de la *rivāyat* s'y retrouvent : les sujets du roi lui apportent des dons et soulèvent son trône vers le ciel. Le roi est debout, en posture d'adoration devant l'autel du feu. Ahuramazdah plane au-dessus de l'autel et le soleil apparaît à sa gauche.

Nous avons déjà mentionné le fait plus haut et attiré l'attention sur l'analogie entre cette représentation et celle de l'ascension de Zoroastre, attestée par toutes nos sources depuis les Gāthā jusqu'à *Vičīrkart i dēnīk* (7) ; ce parallélisme ne résulte pas d'un emprunt d'une religion à une autre ni de leur antagonisme.

Les points les plus importants sont :

1) Le refus de la religion par Yam n'est pas en rapport avec sa chute ultérieure entraînée par un péché. L'interprétation des faits donnée par le premier de nos textes ne laisse pas de doute ici ; Yam n'opte pas « pour l'ancien ordre païen contre le zoroastrisme » (8), mais pour la royauté seule. C'est, comme le dit Zātspram, l'un des deux « instruments » du combat, sans doute le moins excellent, mais « instrument » du combat tout de même. Les textes mythiques ne laissent non plus de doute sur

(1) V. plus haut, p. 25.
(2) V. plus haut n. 1, p. 25.
(3) M. Zaehner lit *mihr* et considère le texte comme important pour la préhistoire du mithraïsme. L'expression n'est pas isolée, cf. *ŠN* 6 301 (VULLERS, p. 78) où il est question de l'investiture d'Iraj comme roi par son père : *baδ-ō dāδ k-ō-rā sazā dīδ gāh hamān tēγ-u muhr-u nagīn-u kulāh.*
(4) *Studies*, 85.
(5) *Chronologie*, 216, trad. 200.
(6) L'ORANGE, *op. cit.*, 85.
(7) V. plus haut, p. 25.
(8) Ainsi ZAEHNER, *BSOAS* 17.248.

ce point ; entre le refus d'accepter la religion par Yam et sa chute s'étend une longue période heureuse pendant laquelle il n'y a ni mort, ni maladie ; c'est la période la plus heureuse de l'histoire du monde. La royauté et la religion au plus haut degré d'intensité ne seront réunies qu'au temps de Sošāns et alors la rénovation pourra intervenir. En attendant, Yam est le meilleur des rois comme Zoroastre est le meilleur des *dastβar*. La religion et la royauté coexistent et s'appuient mutuellement mais ne coïncident pas.

2) L'ascension de Yam — c'est-à-dire du roi — est un motif très ancien. Si tous les détails du récit de la *rivāyat* ne se laissent pas poursuivre très loin dans le passé, les reliefs achéménides attestent que la représentation en question était connue à l'époque des grands rois et qu'elle jouait un rôle important dans leur religion. Le fait que le *Vidēvdāt* y fait également allusion permet, d'autre part, de la suivre assez haut dans la tradition avestique ; malheureusement, il est impossible non seulement d'assigner ici une date précise, mais encore d'asseoir la chronologie relative des deux traditions.

3) Si la différence entre les représentations respectives de Jamšēd et de Zoroastre ne reflète pas nécessairement une opposition religieuse entre le « paganisme » pré-zoroastrien et le zoroastrisme, mais s'explique plus aisément comme une différence entre deux fonctions sociales également nécessaires et également légitimes à l'intérieur d'un même système religieux, il devient possible d'expliquer d'une façon analogue la différence entre la doctrine gāthique et celle des Achéménides.

Mentionnons seulement ici (1) la doctrine fondamentale du mazdéisme selon laquelle les devoirs religieux d'un homme dépendent de sa fonction sociale (2) ; le texte suivant du troisième livre du *Dēnkart* est caractéristique à cet égard :

DkM 45.15-19 : *ʿapar hāndāčišn i ʿmartom ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

ʿHēt katārčē ʿmartom handāčišn i ʿo ruβān božišnīh sačēt : xvatāyān apērtar ʿpat vīnārišn u ārādišn pērādišn u xūp ʿraftan i xvatāyīh ʿapar gēhān yut-ič yut tan ; dēn-burtārān apērtar ʿpat raβākīh u vāwarīkānīh u

(1) V. plus bas, p. 423 ss.
(2) A comparer la doctrine brahmanique, enseignée notamment dans la *Bhagavadgītā*, sur le *svadharma* ; cf. n. *BhG* 23.31 : *svadharmam api cāveksya na vikampitum arhasi/dharmyād dhi yuddhāc chreyo'anyat kṣatriyasya na vidyate//yadṛcchayā copapannam svargadvāram apāvṛtam/ sukhinaḥ kṣatriyāḥ Pārtha labhante yuddham īdṛśam//.* « Considère aussi ton devoir personnel et tu ne reculeras pas ; car rien pour le Kshatriya ne passe avant un combat légitime. D'où qu'il lui soit offert, il ouvre pour lui la porte du ciel ; trop heureux sont les Kshatriya, ô fils de Pritha, d'accepter un pareil combat » (trad. Emile SÉNART).
Cf. encore *ibid.*, 4.13 :

cāturvarṇyaṃ mayā sṛṣṭaṃ guṇakarmavibhāgaśaḥ/
tasya kartāram api mam viddy akartāram//

« J'ai créé la division en quatre classes que distinguent le *guna* et les devoirs qui lui sont propres. J'en suis l'auteur ; sache pourtant que je suis inagissant, immuable » (trad. Emile SÉNART).
A comp. ici EDGERTON, *The Bhagavadgītā*, 2.59 s.

rāst-patvandišnīh i Dēn mazdēst ; u patrām ʿmartom apertar ʿpat bavandak-tuxšakīh i yut ʿapar ʿhān ʿi-šān xvēškārīh.

« Sur la destination des hommes ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« La destination de tout homme implique ce qu'il a à faire pour sauver son âme : celle des souverains avant tout l'établissement, l'organisation, l'illustration et la bonne marche de l'empire du monde et de différentes personnes ; celle des religieux implique la propagation, l'approbation et la transmission correcte de la Religion mazdéenne ; celle des gens de différentes conditions l'effort parfait de chacun à accomplir sa fonction propre. »

L'obligation religieuse de tout homme consiste ainsi à accomplir comme il convient les devoirs de son état, sa *xvēškārīh*. Toute action de cette nature est considérée comme méritoire et ayant une valeur religieuse. Ce point de vue, conforme à l'idée fondamentale de la cosmogonie mazdéenne, selon laquelle la création a été créée par Ohrmazd pour combattre le mal et accomplir la Rénovation (1), s'exprime parfois avec beaucoup de netteté, comme dans un texte du troisième livre du Dēnkart que nous citons plus loin (2). Elle a comme contrepartie une conception extrêmement large de l'idée du sacrifice et du culte ; la totalité des actions humaines a un caractère rituel, le cosmos entier en tant que créature du Saint-Esprit est l'objet du culte (3). Nous citons ici un passage caractéristique emprunté au petit texte énumérant les cinq dispositions *(xēm)* des prêtres, inséré dans plusieurs écrits pehlevis (4), entre autres dans les *Sélections de Zātspram* :

ZS 27.4 : « La quatrième (disposition) : le culte, et notamment le culte d'Ohrmazd qui consiste à savoir qu'il est tout bien, Seigneur et Créateur, et le considérer comme tel, professer sa religion et ceindre la *kōstīk* comme signe de celle-ci ; le culte, avec humilité, des luminaires ; le culte des sept éléments, c'est-à-dire du feu, de la terre et du vent qui ont un corps et dont sont formées les créatures (les tenir propres et les purifier, leur éviter le contact avec les cadavres, les menstrues, les excréments et les autres saletés afin que les natures qui en seront constituées soient plus robustes, plus parfumées et plus pures et aient moins de défauts) ; le culte des hommes (être généreux de ses biens et de sa science) ; le culte des animaux (le fourrage, peu d'affliction et mesure) ; le culte des plantes (les semer, les faire mûrir et les préparer pour l'alimentation des dignes) ; le culte et l'exaltation de tous les *yazat*, des luminaires et des créatures du *gētē* (les exalter comme il convient et honnir leurs adversaires ; car l'exaltation parfaite doit se faire par la récitation parfaite de la religion). Le culte de chacun consiste à accomplir les devoirs que lui impose son état avec aussi peu de péché que possible. »

Toute action accomplie conformément aux devoirs de son état a une valeur religieuse ; le sacerdoce et la royauté y occupent une place de

(1) V. plus bas, p. 412 ss.
(2) V. plus bas, p. 424 ss.
(3) A comparer l'intériorisation du sacrifice dans la *Bhagavadgītā*, 4.12-42 ; le parallélisme entre le sacrifice et les actions, *ibid.*, 3.8-15 ; v. aussi 9.13 ss.
(4) *Pahlavi Texts* de JĀMĀSP-ASĀNA, 129-130 ; *Vičirkart-i dēnīk*, pp. 13-16.

choix. Le résultat de toutes ces actions sera, à la fin des temps, la Rénovation. Pour l'instant chacun doit combattre sa propre *druj*. Citons ici seulement la cinquième disposition des prêtres, d'après la même source :

ZS 27.5 : « La cinquième (disposition) : Lutter avec ardeur, jour et nuit, contre sa propre *druj* toute sa vie durant ; ne pas renier sa religion ; ne pas abandonner son devoir. »

Les trois choses, l'accomplissement du devoir, la profession de la religion et la lutte contre sa propre *druj* (1) sont présentées comme équivalentes ; il s'agit, en effet, de trois aspects du même phénomène.

Tout ceci implique que la religion de chacun des états de la société présente un aspect particulier, mais aussi que toutes ces formes religieuses trouvent leur place à l'intérieur d'un même système.

Parmi les classes sociales, celle des prêtres occupe une position privilégiée, notamment en raison de sa supériorité religieuse (2) ; et c'est aux prêtres que revient le rôle de guides de l'humanité. Mais la royauté a également un rôle non négligeable à jouer. Voyons ici un texte où cette fonction de la royauté se trouve mise en relief par opposition à celle de la « mauvaise souveraineté » :

DkM 92.8-93.10 : *ʿApar xvatāyīh u dušxvatāyīh ostām u zamānak u paitākīh [Veh Dēn] būn frajām ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿhēt xvatāyīh ostām dānākīh u rāstīh u ʿvehīh.* [2] *ʿu-š zamānak i ʿhān i yazdān.* [3] *ʿuš paitāk<īh> vistarakīh i dāt ʿandar gēhān u āpātānīh u xvāhrīh i hač-iš, dānākīh u rāstīh u ʿvehīh u dānākān u rāstān u apārīk ʿvehān afrāč masīh *sačakān i masīh u kasīh pasačākān kasīh u amarakān martom [u] frāxvīh u xvahrīh vehīh i ʿoy xvatāy ʿkē ʿhān xvatāyīh pat-iš gētē Spanāk Mēnok gētē apestak.* [4] *ʿu-š bun baxšišn ʿhast i ʿhač Ohrmazd xvatāyīh u frajām ʿpat bavandak [u] pat-iš apēsihišn i ēβgat u dahišn i pat-iš fraškart ʿandar axvān, gumēxtan i ʿapāč ʿo bun i nērok i hač-iš ʿbaxt.*

[5] *u dušxvatāyīh ostām dušākāsīh u drujanīh u ʿvattarīh.* [6] *ʿuš zamānak [u] ʿhān i ʿdēvān.* [7] *ʿu-š paitākīh gēhān ʿpat adāt ālūtakīh u dušxvahrīh ʿhān i xvahrīh u āvērānīh i hač-iš dušākāsīh u drujanīh u*dušākāsān drujanān afrāč masīh-sačākān kasīh <kasīh>-pasačākān masīh, amarakān ʿmartom tangīh u dušxvahrīh vehīh i ʿoy sāstār ʿkē ʿhān dušxvatāyīh pat-iš gētē Ēnāk Mēnok apestīh.* [8] *ʿu-š būn baxšišn i ʿhač Ēnāk Mēnok sāstarīh u frajām u ʾhamist bun i hač-iš bahr u xvatīh-ič apasīhastan Veh Dēn paitākīh.*

[9] *u kēšdārān ʿkē-šān dušxvatāyīh-ič baxšišn i ʿhač yazat u xvatāyīh ʿbaxt kēš ʿi-šān ʿapar xvatāyīh i yazat dušīh u yazat dušxvatāy u dām pityārak āhangīh yazatīh ʿapar ʿxvēš ʿdēvīh-ič guft ʿbavēt.*

(1) V. plus bas, p. 427 s.
(2) V. plus bas, p. 423 s.

« Sur les fondements de la bonne et de la mauvaise souveraineté, leur temps, leur manifestation, leur origine et leur fin ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Les fondements de la royauté sont la sagesse, la vérité et la bonté. [2] Son temps est celui des *yazat*. [3] Sa manifestation, expansion de la loi dans le monde, prospérité, bonheur, sagesse, justice et bonté, élévation des sages, des justes et des autres bons qui méritent la grandeur, insignifiance de ceux qui se prêtent à la petitesse, bien-être et bonheur des hommes en général, le fait de considérer comme bon le souverain grâce à la royauté duquel le *gētē* devient enceint (?) de Spanāk Mēnōk. [4] Son origine est l'attribution de la royauté par Ohrmazd, sa fin la destruction complète de l'Assaut de la création à laquelle elle amènera et par qui sera accomplie la Rénovation de l'existence ; elle rejoindra alors la source de la force dont elle s'était séparée.

« [5] Les fondements de la mauvaise souveraineté sont l'ignorance, le mensonge et la malice ; [6] Son temps est celui des *dēv*. [7] Sa manifestation, la souillure du monde par l'injustice, malheur et destruction, ignorance et mensonge, élévation des ignorants, des menteurs et des autres ignorants qui méritent l'insignifiance, humiliation de ceux à qui convient la grandeur, angoisse et infortune des hommes en général, le fait de considérer comme bon le tyran par la mauvaise royauté et ignorance duquel le *gētē* devient enceint (?) du Mauvais Esprit. [8] Son origine est l'attribution de la tyrannie par le Mauvais Esprit, sa fin que la source même dont elle s'était séparée et son essence périront — voilà ce que révèle la Bonne Religion.

« [9] Mais les infidèles affirment que la mauvaise souveraineté fut également attribuée par le *yazat* et qu'elle fait partie de la royauté. Cette opinion erronée qu'ils professent revient à dire que la royauté du *yazat* contient du mal, que le *yazat* est un mauvais souverain, que la créature est penchée vers le mal et que l'essence du *yazat* contient celle des *dēv*. »

La royauté développe toutes les vertus ; elle protège la prospérité, favorise le développement du bien-être. Elle contribue à la rénovation, elle finira par l'amener un jour. Voyons d'autres textes :

DkM 37.4-16 : *'Apar xvēškārīh [i] xvatāyān 'bē burtan i 'hač 'martom škohīh u nyāz u tangīh [i] u xēndakīh-ič u vaštakīh čand šāyēt ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'hēt 'hač Dēn nikēž xvatāyān čēgon-šān Anēr dušmēn 'hač xvatāyān ganj « ? » 'hač šaθr 'apāč dāštan xvēškārīh ēton-ič škohīh u tangīh u nyāz u xēndakīh u vaštakīh 'hač 'oyšān i 'andar xvatāyīh spoxtan 'bē burtan i 'pat čand 'andar gēhān nērok nihāt čār nikīrītan kartan.* [2] *'andar xvatāyān 'oy burzišnīktar 'kē škohīh u vimārīh čand čārīk 'hač šaθr 'martom ēton burt 'ēstēt 'andar 'hān i 'oy xvatāyīh drigušīh i 'bē dart vīmār i āβurt [u] darmān sēnak-ič paitāk 'nēst rādēnītārīh.*

« Sur la fonction des rois : enlever aux hommes la misère, la pauvreté, l'angoisse, la maladie et le désordre, autant que faire se peut ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Selon la doctrine de la Religion, les souverains dont la fonction consiste à ... ? ... du trésor royal les ennemis non aryens et à les chasser du pays, éloignent également la misère, l'angoisse, le besoin, la maladie et le désordre et l'enlèvent à ceux qui se trouvent dans leur royaume, leur cherchant un remède autant que faire se peut dans ce monde. [2] Parmi les souverains, le plus digne d'être estimé est celui qui a enlevé aux hommes de son pays autant de misère et de maladie qu'il en a eu les moyens, sous le règne duquel les pauvres ne souffrent pas de douleur et il n'y a point de maladie contre laquelle on n'aurait apporté de remède. »

La suite (37.16-38.11) parle de l'application dans l'accomplissement de sa fonction et de la paresse qui provient de la concupiscence ; on énumère quelques cas d'espèce, puis on revient au sujet principal pour constater que toutes les dispositions qui rendent le pays prospère et en éliminent la misère et la maladie découlent de l'observation des conseils de la Bonne Religion relatifs aux soins dus au feu, à l'eau, et à la terre ; et que ces conseils existent dans le monde notamment grâce aux ordres des rois (*'ēn 'veh dēnān handarz 'hač dahyupatān framān ostīkānīhā 'andar gēhān).*

Le bonheur du monde est basé sur l'obéissance aux dispositions du roi et du prêtre, le contraire a des effets néfastes (*DkM* 260.21-261.10). L'idée est attestée également dans le huitième chapitre du *Varštmānsr nask* (commentaire de *Y* 31).

Dk 9.31.12 : *'Apar božakīh i hamāk dām 'pat mānsr. u handčand hačiš raβākīhēt 'o zor 'kē 'pat fraškart amarkīh hamdahišn pat-iš vīnārīhītan afzūtan 'pat bavandak raβākīh mānsr dām 'veh apēčakīhastan u vaxšēnītan i 'andar gēhān vehīh 'kad 'oy i 'veh xvatāy 'rasēt.*

« Sur le salut de la création entière par les *mānsr*, dans la mesure où celui-ci se propage en augmentant la force par laquelle, à la Rénovation, la création entière sera rendue immortelle ; par la propagation parfaite du *mānsr* la bonne création se purifie et la bonté croît dans le monde quand apparaît un bon souverain » (commentaire de *Y* 31.7).

L'antithèse du bon et du mauvais souverain revient dans le même texte :

Dk 9.31.19 : *'ēn-ič 'kū vattom xvatāy 'hān i dušdēn i duškunišn 'kē 'pat-ič pārak nēvakīh 'nē 'kunēt 'hān i avinās zatār u grān pātfrāsīh <i> 'hān 'kas 'pat došaxv 'kē 'oy dravand xvatāy 'kunēt.* [20] *u handarz i 'o martomān 'pat kartan i 'apar 'har mān dātβar u sardār uzmūtan i 'mart 'pat 'hān i mas kār gumārtan, afzon i gēhān hamāk dahišn 'kad-iš xvatāy hudānāk.*

[19] « Ceci également : le pire souverain est celui qui professe une mauvaise religion et dont les actions sont mauvaises, qui ne fait point de bien, qui tue les innocents. Et que celui qui fait roi un méchant subit un châtiment terrible en enfer. [20] Conseil donné aux hommes de préposer un juge et un chef à chaque maison, d'éprouver l'homme et de lui confier une fonction importante. Que le monde et la création entière prospèrent quand le roi est sage » (cf. *PY* 31.16).

La même idée se retrouve formulée d'une façon un peu différente quelques paragraphes plus loin, à l'occasion de la paraphrase de la strophe 21 :

Dk 9.31.25 : *'ēn-ič 'kū bavandak-arzānīkīh i 'pat Hordat u Amurdat 'oy ' bavet 'kē pātaxšāyīh 'i-š 'hast 'pat frāronīh 'dārēt 'kē katārčē 'hān i 'xvēš mēnok 'pat kunišn ēton dost apāyēt 'but čēgon Dātār 'hān i 'xvēš dām.*

« Ceci également : mérite pleinement Hōrdat et Amurdat celui qui exerce son pouvoir avec justice, pour qui tout ce que fait son esprit doit être aussi ami que la création pour Ohrmazd le Créateur. »

La royauté est une institution indispensable pour la protection du monde qui doit amener celui-ci à la Rénovation ; en opposition avec l'opinion que nous avons citée tout à l'heure, on va parfois jusqu'à affirmer que même la mauvaise royauté vaut mieux que son absence (1) :

DkM 287.15-288.18 : *[Hēt] 'apar xvatāyīh apāyišnīkīh ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'hēt xvatāyīh apāyišnīkīh 'o dām pānākīh apērtar.* [2] *u xvatāy 'pat dām pānākīh mas rādēnītārīh amarakān 'i-š adar xvatāyīh kām 'o xvēš kām, 'xvēš kām 'o 'xvēš xrat, <'xvēš xrat> 'o dēn i 'pat Ohrmazd-dātastānīh 'hač apērtar xrat xrat frazānakān *vičīn handāxtan.* [3] *u ogon xvatāy 'andar dēn mazdēst veh xvatāy 'nām. u 'pat gēhān pahrom 'pat 'hān i 'kad dastβar i gēhān Veh Dēn i Ohrmazd xrat.*

[4] *u ān advēnak xvatāy 'hān 'kē amārakānīk kām 'o xvēš kām, 'xvēš kām 'o xvēš xrat handāčēt.* [5] *u 'ēn advēnak 'andar dēn huxvatāy 'nām u 'pat gēhān myānak 'hač 'hān i 'kad dastβar i gēhān xrat i 'pat martom.*

[6] *u ān advēnak xvatāy amarakān kām 'o 'xvēš kām handāxtan, 'xvēš kām 'pat gēhān rādēnītan.* [7] *u 'ēn advēnak 'andar dēn dušxvatāy 'nām.*

[8] *vičīn i 'apar axvatāyīh 'andar 'hān 'i-š hačapar 'pat gēhān nītom 'hač 'hān i 'kad dastβar i gēhān ēvak kām i 'bē xrat.* [9] *patvand 'i-š hačadar višāt u kamīh i amarakān ēvak-iš ošītak i dām 'hač rādēnītārīh saromandīhā 'o druj parvand dām apēsihišn 'hān i 'nē 'būt 'nē-č 'bavēt.*

[10] *'bē patvandīhēt 'pat avisān dātārīh rādēnītārīh i 'apar gēhān dām 'o fraškart 'pat 'veh-xvatāyīh u huxvatāyīh u 'pat-ič dušxvatāyīh-ič čēgon patvastan paitāk 1000 'sāl 'andar Dahākān dušxvatāyīh.* [11] *'oh-ič čimīk dušxvatāyīh 'apar xvatāyīh vičīn 'čē 'pat dušxvatāyīh 1000 'sāl gēhān rādēnīhast, 'pat 'nēst-xvatāyīh 'ēn'čē dām rādēnītan 'nē šāyēt.*

« Sur la nécessité de la royauté ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] La royauté est indispensable pour protéger les créatures. [2] Le meilleur des rois pour protéger les créatures et bien gouverner tous ceux qui se trouvent sous sa domination est celui qui conforme sa volonté de régner à sa propre volonté, sa propre volonté à sa sagesse, sa sagesse à la religion ormazdienne venant de la sagesse suprême et le discernement de la sagesse des sages. [3] Un tel roi est appelé dans la religion mazdéenne un roi excellent. Il est le meilleur pour le monde, parce que le monde est dirigé par la Bonne Religion, la sagesse d'Ohrmazd.

« [4] Une autre espèce de roi est celui qui conforme tous ses désirs à son propre désir et son propre désir à sa propre sagesse. [5] Cette espèce s'appelle dans la Religion un bon roi et il est de valeur moyenne pour le monde, parce que la direction du monde repose sur la sagesse qui est dans l'homme.

« [6] Une autre espèce de roi est celui qui conforme tous ses désirs à son propre désir et gouverne le monde selon son propre désir. [7] Cette espèce est appelée dans la religion le mauvais roi.

« [8] Est défini comme anarchie ce qui se trouve au-dessous. C'est ce qu'il y a de plus abject pour le monde, car la direction du monde repose uniquement sur le désir sans sagesse. [9] La succession se trouve brouillée, les désirs de tous et de chacun aboutissent à la séparation de la créature du gouvernement et finissent par amener la création dans le domaine de la *druj* et à la faire périr ; mais cela ne s'est jamais passé ni ne se passera.

« [10] Au contraire, la créature se relie à la Rénovation grâce au gouvernement ininterrompu du monde par des rois excellents, des rois bons et même des rois mauvais — il est révélé que mille années se sont succédé sous le mauvais règne de Dahāk. [11] C'est en cela la différence entre la mauvaise royauté et l'anarchie : le monde a bien été gouverné par un mauvais roi pendant mille ans, mais la créature ne saurait être gouvernée par l'anarchie. »

(1) Cf. dans ce contexte ce que dit le *Mēnōk-i xrat* sur la royauté de Dahāk et de Frahrasyan, plus bas, p. 430 s.

L'idée de la succession ininterrompue jusqu'à la Rénovation est caractéristique pour la religion mazdéenne ; la royauté doit l'assurer. Nous la relevons de nouveau dans la longue liste des qualités exigées du roi et de leur influence sur la marche du monde rapportée par le même écrit (*DkM* 133.10-136.10) :

DkM 135.1-7 : *u ēvak hamkāmakīh i 'apar dahyupat u 'pat hamkāmakīh šaθr i a-xvāst 'xvādēt 'hān i 'xvāst 'pāyēt šnumakān i 'vazurg framāyēt u šaθr i nok [u] frakānēt u āpātānīh i ham gēhān u kār kišvar sūt u dāmān frahaxt u fraškart patāyišnīk 'kunēt u frāčīh 'apar apārīk kišvar xvatāyān paitāk 'būtan rād 'o 'vazurg u kišvarīk 'xēr ārāstan u rātīh i ham dahišn kartan parēčēt.*

« Une autre est la conformité au désir du roi. Grâce à l'accord avec la volonté du pays il veut des choses sans qu'on les lui demande et protège ce qu'on (lui) demande, rend grands ceux qui le contentent, fonde des villes nouvelles, rend prospères le monde entier, toutes les actions profitables au pays, les créatures instruites et aptes à la Rénovation. Pour que sa supériorité sur les rois des autres pays soit évidente, il entreprend de ramasser de grandes richesses du pays et d'accomplir des œuvres de générosité envers tout le monde. »

L'idée de l'action renforçant la Rénovation ou la rendant possible est ici fondamentale ; citons un autre passage :

DkM 322.19-323.7 : *'apar 'hān i xvatāyān pasačāk rāmišn ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿHēt xvatāyān nāmčištīk rāmišn ʿhān sačītan i ʿo xvatāyān pasačāk.* [2] *ʿHān i ʿo xvatāyān pasačāk rāmišn ʿhān i ʿpat ʿvazurgīh ostīkān.* [3] *u rāmišn i ʿpat ʿvazurgīh ostīkān ʿhān i asačišnīk čēgon ʿandar dēn ʿpat guftan i Kai [ostīkān] Usadan paitāk.* [4] *u ʿēt ʿhān ʿišān ʿhač gēhān xūp dānīh ʿpat apēbīm zivišnīh i gēhānīkān ʿu-š ʿpat mēnišn urvāxm vaxšēt u ʿčē fraškart patāyišnīktar kār i ʿpat hamdahišn u ʿvazurg sūt masdātastānīh <ā> rāmīhend u ʿhān-ič Āz patroč kartan parvarišnīk rāmišn ʿpat handāčišn i ʿo mas dātastānīh i ʿhač raβāk patišīh i ʿhān hāmēyīk šāyēt ʿ*būt.*

« Sur la joie qui convient aux rois ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Le genre de joie particulier aux rois qui vient du fait d'être apte à remplir les fonctions royales est convenable. [2] La joie qui convient aux rois est basée sur la grandeur. [3] Mais (il y a aussi une) joie basée sur la grandeur qui n'est pas convenable, ainsi ce qui est révélé dans la Religion sur les paroles de Kai Usadan. [4] Mais quand leur esprit se remplit de joie parce qu'ils connaissent bien le monde et que les habitants de celui-ci mènent une vie bonne, alors, ayant accompli une action rendant possible la Rénovation pour la création entière et comportant une grande utilité, leur joie est tout à fait légitime ; celle qui est entretenue par le fait de vaincre Āz, est en accord avec les prescriptions les plus légitimes, par ce qu'on établit ce qui doit durer toujours. »

La notion de la fonction de la souveraineté se trouve parfois généralisée et appliquée à l'humanité entière ; mais sa structure reste la même :

DkM 299.21-300.15 : *ʿApar xvatāyīh dahišn *hangoš i pat-iš ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿhēt xvatāyīh dahišn ʿhast i Dātār ʿo kāmomand dānišn nērokān čēgon ʿandar ʿmartom srātak i ʿhač ham toxmak sahmānēnīt ʿestēt ʿhač ham-ič *ʿkē ʿpat Apastāk ʿmartom axv i astomand ʿgoβēt ʿi-š vičārišn ʿhend xvatāyomand tan ; ʿxvat ʿhast dravist vāspuhrakānīh i ʿmartom.* [2] *ʿoh ič ʿhar ʿmartom xvatāy i tanomand u ʿhar xvatāy i tanomand ʿmartom ʿbavēt u dahišn i xvatāyīh čim ʿo martom ʿēn-ič ʿkū ʿpat sardārīh i apārīk gētē dahišnān i ʿapāč ʿhend ʿpat kām u dānišn nērokīh ʿhač [ost] ʿmartom u frāč āmoxtārīh i apārīk axv i astomand ʿpat vānītārīh i druj hamspāhīhā ʿo fraškart patvandāt u ʿdahāt <u> fraškart ʿandar axvān ʿpat kām <i> Dātār i visptuβān.* [3] *xvatāyīh i ʿmartomān ʿhān-ič i ʿapar katak *ʿdeh šaθr u kišvar ʿhač huāpar vispākās visp-tuβān Bak taxšišn dahišn ēgon čēgon ʿhān ʿi-š ʿapar ʿxvēš tan.* [4] *u hangoš ʿapar-iš kār ʿbavēt ʿhān i ʿkad-iš kār frahistīhā kirpak huxvatāy ʿnām čēgon Yam-ič, ʿkad-iš frahistīhā bačak dušxvatāy ʿnām čēgon Dahāk-ič.*

« Sur la création de la souveraineté et sa ressemblance ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] C'est le Créateur qui a créé la royauté pour un être doué de volonté, de savoir et de force, ainsi que cela se trouve défini, en ce qui concerne le genre humain, par la race même ; et pareillement, par le fait que l'homme est appelé dans l'Avesta « *axv i astōmand* » dont l'interprétation est « corps doué de pouvoir ». C'est certainement le propre de l'homme. [2] Ainsi, tout homme est un seigneur doué de corps et tout seigneur doué de corps est un homme ; la souveraineté fut donnée à l'homme pour qu'il prenne la tête des autres créatures du *gētē* plus arriérées que lui en ce qui concerne la volonté, le savoir et la force, afin qu'il enseigne aux autres êtres matériels comment vaincre la *druj*, qu'il se rattache, dans le combat commun, à la Rénovation, et qu'il rénove le monde selon la volonté du Créateur tout-puissant. [3] La souveraineté des hommes est également celle que l'on exerce sur la maison, le canton, la région et le pays, créée et attribuée par Dieu bienfaisant, tout-puissant et omniscient, ainsi que celle que l'on exerce sur soi-même. [4] Le modèle des actions est que, quand ces actions sont surtout méritoires, on porte le nom de « bon souverain », comme Yam ; et quand elles sont en majorité mauvaises, on porte le nom de « mauvais souverain », comme Dahāk. »

Yam et Dahāk incarnent les deux aspects opposés de la souveraineté et leur opposition est constante :

DkM 320.11-18 : *ʿapar huxvatāy u dušxvatāy apaspārišn i xvatāyīh frajām ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿhēt huxvatāyīh apaspārišn i xvatāyīh frajām ʿo rāmišn i ʿhač ʿhān huxvatāyīh božišn burzišn i pat-iš ʿpat dāt nēvak kartārīh i ʿapar gēhānīk čēgon Yam.* [2] *u dušxvatāy apaspārišn i xvatāyīh frajām ʿo bēš ʿi ʿhač ʿhān dušxvatāyīh u agrand u pašēmānīh i hač-iš *apēdāt [u] anāk kartārīh i ʿapar gēhān čēgon Dahāk rād ʿhač Dēn paitāk.*

« Sur le résultat de conférer la royauté à un roi bon et à un roi mauvais ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Le résultat de conférer la royauté à un bon roi est la joie de ce bon règne, le salut et l'exaltation qui en résultent, le bon traitement des habitants du monde conformément à la loi, ainsi que ce fut le cas de Yam ; [2] et le résultat de conférer la royauté à un mauvais roi est le tort qui résulte de ce mauvais règne, la damnation et les regrets qui s'ensuivent, mauvais traitement des habitants du monde, contraire à la loi, ainsi que la religion le révèle au sujet de Dahāk. »

Mais quelque importante que soit l'opposition entre le bon et le mauvais souverain, elle nous intéresse moins ici que la distinction entre la royauté et le sacerdoce ou, pour garder la terminologie habituelle des textes mazdéens, entre la royauté et la religion, représentés par leurs chefs respectifs, le roi et le grand prêtre ou *Zartuštroktom*.

DkM 355.3-15 : *ʿApar Dēn i Ohrmazd Ahraman ʿxvatīh u patmočan vīnārāk raβākēnāk ʿxvēš u burtārān arzānīkīhā ʿnām ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿHēt Dēn i Ohrmazd xvatīh dānākīh ʿuš patmočan ʿvehīh u vīnārāk rāstīh ʿu-š arzānīkīhā ʿnām i ʿxvat mazdēst ʿi-š vičārišn Ohrmazd yazakīh u ʿhān ʿi-š burtār ʿnām mazdēst ʿiš vičārišn Ohrmazd ʿu-š raβākēnāk dānāk dahyupat Zartuxštroktom ʿandar vēnākān.*

[2] *Dēn i Ahraman xvatīh dušākāsīh ʿu-š patmočan ahramokīh u vīnārāk ahramokīk frēftārīh ʿxvēš ʿnām dēvēsnīh ʿi-š [u] vičārišn dēv-*

yazakīh ʿu-š burtār ʿnām dēvēsn ʿi-š vičārišn ʿdēvyazak ʿu-š raβākēnāk [u] *sāstār karap frēftār ahramok ʿandar kayān.*

« Sur l'essence de la religion d'Ohrmazd et de celle d'Ahraman, leur revêtement, leurs organisateurs, leurs propagateurs et le nom qu'elles méritent, elles et leurs adhérents ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] L'essence de la Religion d'Ohrmazd est la Sagesse, son revêtement la bonté, son organisateur la vérité ; le nom propre qu'elle mérite, *mazdēst*, dont l'interprétation est « adoration d'Ohrmazd » ; celui de ses adhérents *mazdēst* dont l'interprétation est « (adorateur d') Ohrmazd ». Ses propagateurs sont le roi sage et le Zartuštrōtom parmi les voyants.

« [2] L'essence de la religion d'Ahraman est la mauvaise science, son revêtement l'hérésie, son organisateur la tromperie hérétique ; son nom propre est *devēsnīh* dont l'interprétation est « adoration des *dēv* » ; celui de ses adhérents *devēsn*, dont l'interprétation est « adorateur des *dēv* ». Ses propagateurs sont le tyran *karap* et l'hérétique trompeur parmi les aveugles (1). »

Citons un autre texte :

DkM 290.13-19 : *ʿ Apar kārkar i ʿo ʿhān i pahrom u kašāktom i ʿo ʿhān i vattom axvān ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿHēt kārkar i ʿo ʿhān i pahrom axvān srošdārīh ʿi-š bun ērīh framānbarīh i ʿoy i dahyupat, dastβarīh i zamānak Zartuxštroktom.* [2] *U kašāktom ʿoy i ʿhān i vattom axvān ʿapāk ristakīh ʿpat akdēnīh anērīh u aburt-framān i ʿandar ʿoy i dahyupat, zat-dastβarīh i zamānak Zartuxštroktom.*

« Sur les facteurs menant à la meilleure existence et ceux qui entraînent le plus dans la pire ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Les facteurs menant à la meilleure existence sont : l'obéissance dont la base est la qualité d'Aryen, l'exécution des ordres du roi et la reconnaissance comme chef du *Zartuštrōtom* de l'époque. [2] Ce qui entraîne le plus vers la mauvaise existence est l'observation des coutumes propres à la mauvaise religion et aux non-Aryens ; le refus d'exécuter les ordres du roi ; le refus de reconnaître comme chef le *Zartuštrōtom* de l'époque. »

L'obéissance au roi a donc une valeur religieuse analogue à celle de la reconnaissance du chef de la communauté zoroastrienne. Cela ne nous rappelle-t-il pas les inscriptions des grands rois où tout était jugé d'après son attitude envers le roi, et où le chef religieux était absent ? Entre les deux il n'y a pas d'opposition. Leur extrême importance pour la religion se trouve soulignée autrement dans un passage du sixième livre du *Dēnkart* :

DkM 537.21-538.2 : *ʿu-šān ʿēn-ič ogon dāšt ʿkū Ahraman ʿpat ʿēn ʿapar ʿkas-ič ost ʿnē ʿbavēt ʿbē ʿkad ʿxvat ʿapar ʿrasēt : ēvak mēnišnīh dahyupat, ēvak hamrasišnīh i ʿvehān, u ēvak ʿzāyišnīh i Zartuxštroktom.*

(1) L'opposition entre *vēnakān* et *kayān* est caractéristique ; cf. *kōr u karr*, glose habituelle de *kai u karap*.

« Ils estimaient également ceci : Ahraman n'a pas de prise sur ces trois choses à moins de s'y rendre en personne ; premièrement, la pensée des rois ; deuxièmement, l'assemblée des bons ; troisièmement, la naissance d'un *Zartuštrōtom.* »

Une autre formulation de la même doctrine, qui évoque celle du premier texte cité dans ce chapitre, se trouve vers la fin du troisième livre du *Dēnkart* :

DkM 396.14-23 : *ʿApar ʿhān ʿčē druj košišn pat-iš škifttom ʿxvarrah kayān ʿhān i Zartuxštroktomān.*

[1] *ʿēt rād ʿčē gēhān vīnārišn ʿpat xvatāyīh u xvatāyīh vīnārišn ʿpat kayān ʿxvarrah.* [2] *u dahišn ... -dahišnīh i ʿhač ēβgat ʿpat Dēn mazdēst u Dēn mazdēst raβākīh ʿpat ʿhān i Zartuxštroktomān ʿxvarrah.* [3] *ʿkū ʿtā ʿpat kayān ʿxvarrah anāpišn xvatāyīh višopīhāt, ʿpat xvatāyīh višopišn dām apēsīhāt ; ʿpat Zartuxštrotomān ʿxvarrah-ān ʿu-šān Dēn mazdēst raβākīh patērānīhāt ʿpat patērānīh i Dēn mazdēst ʿhač raβākīh ... -dahišnīh dām i Ohrmazd ʿhač ēβgat ʿmā ʿbavāt, druj ʿpat dām ʿo kām ʿrasāt.*

« Sur ce que la *druj* combat avec le plus d'acharnement : le *xvarrah* kavien et celui des *Zartuštrōktom.*

« [1] C'est que le monde est organisé par la royauté et la royauté est organisée par le *xvarrah* kavien ; [2] que la libération de la création de l'Assaut se fait par la religion mazdéenne et la religion mazdéenne se propage grâce au *xvarrah* des *Zartuštrōktom* ; [3] afin que, par l'affaiblissement du *xvarrah* kavien, la royauté soit détruite et que la créature périsse à la suite de la destruction de la royauté ; afin que (par l'affaiblissement) du *xvarrah* des *Zartuštrōtom* la propagation de la religion mazdéenne soit contrariée et que, la propagation de la religion mazdéenne étant empêchée, la création d'Ohrmazd ne puisse être purifiée de l'Assaut et que la *druj* devienne capable d'imposer sa volonté à la création. »

Ailleurs, la liaison étroite entre la royauté et la religion est exprimée en termes plus directs :

DkM 47.5-17 : *ʿapar xvatāyīh u Dēn ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿHēt xvatāyīh i Dēn u Dēn xvatāyīh matakdān ʿhast ʿhač Veh Dēn nikēž*[*i*]. [2] *ʿandar ʿhān vāčak i ʿoyšān-ič hanbasān i kēš pat-iš hamdātastānīh ʿpat ʿhān ʿi-šān xvatāyīh ʿapar Dēn Dēn ʿapar xvatāyīh vīnārtakīh kēš ʿoh-ič ʿvehān Dēn frakān būn vāčak astuβānīh ʿapar Ohrmazd bandakīh masēnišn i Dēn ēvak ʿhač ʿdit *avisānišn ērīh xvatāyīh masēnītārīhā ʿhač Dēn bandakīh mazdēstīh Dēn ʿhač xvatāyīh.* [3] *ʿu-šān apērtar brāzišn sūt masēn patvastārih u ʿo dāmān ʿpat hamīh ʿVeh Dēn rāst xvatāyīh i Veh Dēn hamvāč.* [4] *čēgon xvatāyīh Dēn Dēn xvatāyīh mātakdēn ogon axvatāyīh akdēnīh-ič u akdēnīh axvatāyīh-īč.*

« Sur la royauté et la religion ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] La royauté est la religion et la religion essentiellement la royauté, selon la doctrine de la Bonne Religion. [2] Sur cette proposition sont d'accord également les adhérents des *kēš* : c'est que leur royauté s'appuie sur la religion et leur religion sur la royauté. Ainsi donc la proposition fondamentale de la

religion des bons est la profession de la soumission à Ohrmazd et de l'exaltation de la religion mazdéenne ; l'un ne pouvant être séparé de l'autre ; l'exaltation de la royauté aryenne vient de la soumission à la religion d'Ohrmazd et la religion d'Ohrmazd de la royauté. [3] L'exaltation et le profit les plus grands pour les créatures viennent de ce que, réunie à la royauté, la Bonne Religion constitue une royauté juste ; réunie à la Bonne Religion, la royauté juste est conforme à la Bonne Religion. [4] Ainsi que royauté est religion et religion royauté, anarchie est fondamentalement mauvaise religion et mauvaise religion anarchie. »

La distinction en question est parfois exprimée par les deux termes gâthiques *axv* et *rat*, ainsi par exemple *DkM* 158.16 s. Cela permet de la poursuivre beaucoup plus haut dans le passé, mais les textes sont peu significatifs (1) ; en revanche, la traduction pehlevie des deux termes et leur interprétation sont sans équivoque : il s'agit bien de la distinction dont nous parlons ici.

Dans certains textes, on cite des personnages historiques pour montrer la collaboration des rois et des grands prêtres, ainsi Yazdakart fils de Šāpur et Āturpāt i Zartuxštān (*DkM* 140.13 ss.) ou encore Artaxšēr i Pāpakān et Tosar. Mais l'image préférée à laquelle on recourt est celle qui montre la bonne royauté incarnée par Yam ; la mauvaise par Dahāk et le sacerdoce (ou prophétie) par Zoroastre le Spitamide. Le long texte *DkM* 251.11-254.14, est particulièrement significatif, notamment sa première partie qui définit les rapports entre la royauté et la religion. La première est l'affaire des Aryens ; elle est basée sur le principe fondamental du dualisme énoncé autrefois par Yam et transmis dans la lignée de ses descendants qui ont depuis gouverné le monde. La religion mazdéenne est autre chose, elle représente ce qu'il y a de meilleur à l'intérieur de ce système ; elle prépare la rénovation. Sa tradition, provenant de Zoroastre, fut transmise dans la lignée des Poryotkēš.

DkM 251.11-254.14 : *'Apar hudēn dušdēn bun hačišīh ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt 'Veh Dēn bun vačāk-ē Dātār hamāk vehīh hačišīh u hēč 'vat. 'u-š rās 'kē 'andar nihāt hamāk dāmān nēvakīh i 'hač bundahišn 'tā fraškart 'oh-ič 'hač astuβānīh i 'apar 'ēn bun vačāk i Veh Dēn xēm vīrādišn, 'hač xēm vīrādišn patmān, 'hač patmān dāt zāyišn, 'hač dāt humat u huxt u huvaršt 'hač humat u huxt u huvaršt 'martom nēvakīh 'hač martom nēvakīh yazdān šnāyišn <u> ož u 'dēvān beš u vānišn. u 'hač yazdān šnāyišn <u> ož u 'dēvān bēš u vānišn mēnok ārādišn u gētē vīrādišn. u 'pat mēnok ārādišn gētē vīrādišn patvandīhēt dām 'o fraškart 'bavēt fraškart dahišnīh u apēčak nēvak-raβišnīh i ham dahišn.*

[2] *U Akdēn bun vāčak-ē Dātār 'vatīh hačišīh-ič 'kē 'andar nihāt hamāk dāmān anākīh i 'hač bundahišn 'tā fraškart 'oh-ič 'hač frēftakīh i 'pat 'ēn*

(1) A comp. cependant l'*Ahuna vairya*, plus bas, p. 292 ss.

bun vačāk ī Akdēn xēm mūtakīh 'hač xēm [u] mūtakīh frēhbūt u ēβēbūt [hač] frēhbut u eβēbūt <adāt> [hač] adāt dušmat u dušhuxt u dušhuvaršt. 'hač dušmat dušhuxt u dušhuvaršt martom anākīh u 'hač martom anākīh 'dēvān šātīh u yazdān bēš. u 'hač 'dēvān šātīh u yazdān bēš 'dēvān čērīh, šēpišn āšuft i oβām u anākīh u vizand i gēhān.

[3] *U dēn mazdēst [u] akāsīh 'kū Yam 'hač Dātār nimēž u framān 'pat patmān i dāt i hamāk 'vehīh i a'vattarīh i Ohrmazd xēm zahak 'o dāmān *hamrasišnīh estāt. 'dēvān 'pat 'hān pityārkarīh 'kāmist martom 'o škifftom anāstak i 'apar visp vehīh bun Dātār kārīh *'vattarīh hačišīh u driguš frēftan 'kū 'tā-šān pat-iš vināstak 'bavāt xēm u 'hač xēm vināstakīh 'zāyīhāt 'andar-šān frēhbut u ēβēbūt patmān dāt višopāk 'mā tuβān 'bavāt Yam dāmān amarkīh i 'pat patmān dāt i 'andar martom vīnārtan šāyēt. u Yam anāftan i 'i-šān frēp 'hač martomān rād martom u 'dēv 'o hanjaman 'xvāst 'o 'dēvān pursīt 'kū 'ēn gēhān 'kē 'dāt 'kē marnjēnēt. 'dēvān pāsaxv drāyīt 'kū 'amāh 'dāt 'amāh marnjēnēm 'kē 'dēv 'hēm. Yam 'pat 'dēvān pāsaxv guft 'kū 'ēn 'man 'nē 'virravēnītār dušdānāk 'dēv-ēt 'čē rād 'oyšān gēhān Dātār 'kē 'oyšān marnjēnītār 'nē 'har 2 goβišn 'pat haknēn barišnīh sačēt 'kū dātārīh marnjēnītārīh 'hač ēvak bun 'nē 'bavēt.* [4] *'u-š 'pat 'ēt i yazatīk goβišn 'hān i 'dēvān frēp višuft dāmān amarkīh vīnārt.*

'han patmān dāt ahraβīh būn yazatīk goβišn 'kē Yam 'pat patvand raftārān xēm 'būt dayupat u huxvatāyān rādēnītan pat-iš pityārak 'hač dāmān spoxtan kišvar 'pat patmān dāt ārāst vīrāst u pērāst u ham yazatīk bun ērīh dātastān hangartīkīh u Dēn mazdēst palakān 'pat 'hān i martom 'dātastān u 'hān i apartom kirpak 'andar dēn ošmurt 'hač yašt-fravahr Zartuxšt 'pat poryotkēšān patvand 'raft 'u-šān pat-iš dēn Mazdēst 'andar oβāmīhā vīnārtan xvatāyīh dravist sahmānīhā rādēnītan gēhān vīrāstan dām 'pat nēvakīh masēnītan 'o sūtēmand i pērožkar u fraškart mas afzārīh patvastan 'Veh Dēn paitākīh.

[5] *U 'hān bun 'dēvān frēp vīrādišn 'o Tāž toxmak dahišn kāhēnītār Dahāk virēxtan u Dahāk xēm pat-iš vināstan 'o kār 'kartan 'ū-š frēhbūtīk u ēβēbūtīk sāstārīh u ahramokīh visānēnītan u pat-iš martom xēm vināstan gēhān modēnītan dām markēnītan u Orātā [u] Yahūtīk būn nipēk kartan u Urušalim dēsītan pat-iš dāštan u Dahāk fratom 'o Abrāhām i Yāhūtān dastβar u 'hač Aprāhām 'o Mošē i varm-patvand 'ke Yahūt 'pat paitāmbar u kēš-'āβurtār 'dārend mat u vizāyišn 'burt i 'o *Mošā 'vindītan Yahūtakīh kēš raβākēnītan. u 'hač 'hān 'pas 'ēt 'dēvān frēp u Dahāk 'pat vizand i dāmān došīt akdēnīh bun vāčak *Yahūtakīh stūn 'andar *zamānak zamānak apērtar 'andar Dēn i mazdēst u Ērān <ni> šēp 'pat ahramokīh čērēnīk brahīhā ditīkarīk u sitīkarīk 'andar gēhān 'vindīhastan pat-iš 'dēvān čērīh u martom xēm vināstakih gēhān ālūtakīh u āvīrānīh u dāmān frazēh anākīh u 'vehān nikonīh u tangīh u dušvarīh u 'vattarān afrāč farraxvīh u pātaxšāyīh u hamē 'tā 'ēt dāmān pityārak būn 'andar bun rēšak 'dārēt vizand u anākīh i dāmān hač-iš rustan. 'hač Dātār kām u*

framān ʿpat ož i Dēn mazdēst ʿkant-rēšakīh ʿhač gēhān i ahrāyīh frāč ʿhač šaθr ʿbē burtan u dāmān hač-iš yošdāsrēnītan pākītan ʿVeh Dēn paitākīh.

« Sur la source dont proviennent la Bonne Religion et la mauvaise ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] La source de la Bonne Religion est la proposition suivante : Le Créateur est celui dont provient tout bien et aucun mal. C'est la voie où est mis tout le bonheur des créatures depuis la création primordiale jusqu'à la Rénovation. La profession de cette proposition fondamentale de la Bonne Religion amène la formation du caractère ; de la formation du caractère vient la mesure, de la mesure naît la loi, de la loi les bonnes pensées, paroles et actions ; des bonnes pensées, paroles et actions, le bonheur des hommes, la satisfaction des *yazat* et leur force, le désavantage et la défaite des *dēv*. La satisfaction et la force des *yazat* et le désavantage et la défaite des *dēv* entraînent l'organisation du *mēnōk* et le gouvernement du *gētē*. Par l'organisation du *mēnōk* et le gouvernement du *gētē* la créature se perpétue jusqu'à la Rénovation, la Rénovation aura lieu et la création entière sera rétablie pure et heureuse.

« [2] La proposition fondamentale de la mauvaise religion est : Le mal provient du Créateur et c'est en Lui qu'a été déposé tout le malheur des créatures depuis la création primordiale jusqu'à la Rénovation. L'acceptation de cette proposition fondamentale de la mauvaise religion entraîne l'abrutissement du caractère, l'abrutissement du caractère l'excès et le manque, l'excès et le manque l'illégalité, l'illégalité les mauvaises pensées, paroles et actions ; des mauvaises pensées, paroles et actions vient le malheur des hommes, du malheur des hommes la joie des *dēv* et le désavantage des *yazat*. De la joie des *dēv* et du désavantage des *yazat* viennent la violence des *dēv*, le trouble et le désordre du siècle, la désolation du monde.

« [3] La religion mazdéenne enseigne : Selon le conseil et l'ordre du Créateur, Yam a commencé à rassembler les créatures selon la loi de la mesure découlant de la bonté totale et de la non-malice du caractère d'Ohrmazd. Pour contrecarrer cela, les *dēv* voulurent tromper les pauvres en amenant les hommes à (croire) à la pire calomnie selon laquelle le mal aurait sa source dans l'activité même du Créateur, source de toute bonté : c'était afin que leur caractère s'en trouvât corrompu, que ce caractère corrompu engendrât en eux l'excès et le manque qui détruiraient la mesure et que Yam fût ainsi incapable de conférer aux créatures l'immortalité qui ne peut être établie chez les hommes que par la loi de la mesure. Pour détruire leur tromperie parmi les hommes, Yam convoqua les hommes et les *dēv* à l'assemblée. Il demanda aux *dēv* : « Qui est-ce qui a créé le monde, qui est-ce qui le « détruit ? » — Les *dēv* hurlèrent en réponse : « C'est nous qui l'avons créé, « c'est nous qui le détruisons, nous autres *dēv*. » — Répondant aux *dēv*, Yam dit : « C'est ce que j'ai de la peine à croire, ô *dēv* stupides ! Pourquoi auriez-« vous créé le monde, vous qui le détruisez ? Il ne convient pas d'affirmer « les deux choses ensemble : l'action de créer et celle de détruire ne pro-« viennent pas de la même source. »

« [4] Ces paroles divines dissipèrent la tromperie des *dēv* ; il réussit à rendre les créatures immortelles. La loi de la mesure, source de la justice, parole divine, fut transmise par Yam à ses descendants ; elle est le caractère des rois. Par elle les bons souverains gouvernaient, éliminaient l'adversité parmi les créatures, organisaient, ordonnaient et ornaient le pays selon la loi de la mesure. C'est la source divine de l'organisation aryenne. — La règle de la religion mazdéenne, mentionnée dans la religion comme le caractère le plus élevé et la bonne action la plus grande, fut transmise par Zoroastre à la *fravahr* digne d'adoration à la lignée des Pōryōtkēš. C'est par elle que ceux-ci établissaient dans les différentes périodes la religion mazdéenne, qu'ils organisaient la royauté dans des limites sûres, administraient le monde, faisaient accroître le bonheur des créatures et transmettaient au Sauveur Victorieux et à la Rénovation un instrument puissant — voilà ce que révèle la Bonne Religion.

« [5] Cependant la tromperie primordiale des *dēv* fut transmise à la race des Arabes, à Dahāk le destructeur des créatures ; le caractère de Dahāk en fut corrompu. Il la mit en œuvre et isola la tyrannie et l'hérésie venant de l'excès et du manque. Par elle, il corrompit le caractère des humains, remplit des pleurs le monde, détruisit les créatures, fit la Thora, écriture de base du judaïsme et construisit Jérusalem où il la fit garder. Elle vint de Dahāk tout d'abord à Abraham, chef des Juifs, et d'Abraham à Moïse de la race des vers que les Juifs considèrent comme prophète et inventeur de leur fausse doctrine. Le mal fit à Moïse trouver et propager la doctrine des Juifs. Ensuite, cette tromperie des *dēv*, que Dahāk avait choisie au dam des créatures, proposition fondamentale de la mauvaise religion, pilier du judaïsme, se retrouvera dans le monde une deuxième et une troisième fois, arrivant à briller à des différentes époques par l'œuvre des hérétiques, alors que la Religion mazdéenne et l'Iran seront en déclin. Par elle les *dēv* seront violents, le caractère des hommes corrompu, le monde souillé et ravagé, les créatures douloureuses et malheureuses, les bons abaissés, angoissés et accablés, les méchants heureux et puissants. Aussi longtemps que la source de ces ennemis des créatures aura ses racines dans le sol, les ravages et les malheurs des créatures en pousseront. Selon la volonté et l'ordre du Créateur, lorsque la puissance de la religion mazdéenne aura atteint son sommet, ses racines seront arrachées du sol et éliminées du monde de la justice et de la cité tandis que les créatures seront exorcisées et purifiées — voilà ce que révèle la Bonne Religion. »

Un autre texte est très proche :

DkM 255.4-257.17 : *ʿApar uzmāyišn u uzmāyišn-nyāz u a-nyāz-uzmāyišn uzmok uzmāyišn ʿsar ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿHet uzmāyišn ʿapar ʿčiš nihuftak ʿhač dānišn ʿpat nišān daxšak i pat-iš kārīk u hangāmīk ʿo uzmūt kār ākāsīh rasišn. u uzmāyišn-nyāz ʿhān i ʿnē visp-ākās. u anyāz[ān]-uzmāyišn *visp-ākās Dātār ēvāž. u uzmok ʿhān i ʿhač nišān daxšak i ēvar ētonīh aivāp anētonīh ʿo uzmūtār ākāsīh matan. uzmāyišn ʿsar 3 bār uzmūtak ʿkas ʿčiš čēgon ʿapar ʿhān i ēvāčīk bižišk fratom ʿpat boxtan ʿiš ʿhač darmān boxtārīh 3 tan ʿhač vīmārīh ʿpat hubiziškīh vičīrēnītan pat-iš ʿhilend. uʿpat murtan ʿi-š ʿhač darmān-burtārīh fratom 3 tan ʿpat zūr-biziškīh vičīrēnītan u hač-iš vizūtan u apārīk-ič ēvak ēvak kār i gēhān ʿpat uzmāyišn handāčak ʿhān i bizišk rād nipišt ʿhač ʿhān i amarakānīk ʿhān i paitāktar xvatāyīh u dēn ʿpat uzmāyišn i 4 toxmakīh u 3 yāvarīh i uzmāyišn ʿsar ʿhān ʿveh ʿo pat-iš astuβānīh u ʿapar-astišnīh hač-iš avartišnīh i amarakānīk ʿhān i ʿvattar ʿapāč ʿhilišnīh i ʿhač hambastak vināstakīh u apēsihišn i ʿhač dāmān gēhān paitāk.*

[2] *Huxvatāyīh ʿandar Yam toxmakān ʿpas ʿhač Frēton ʿpat yāvar vihērišnīh fratom ʿpat Mānuščihrān u ditīkar ʿpat Kayān u sitīkar ʿpat Huāfrītān i ʿhač ham Kayān i Sāsānakān[ān]-ič ʿxvānīhēt ʿandar ʿhar rasišn i vihērišn ʿpat Yam pasačakīk afzon i patmān dāt nēvakīh gēhān hangartīk āzāt xvatāyīh ʿpat xvatāyīh ʿo uzmāyišn ʿsar rasišnīh martom ʿapāč aβiš ayyāsišn[i]u ʿpat ham toxmak ʿapāč patvandišnīh ʿo fraškart patvastan paitāk.*

[3] *ʿandar dušxvatāyīh Dahāk toxmakān nahom u dahom satokzim ʿandar vihērišn i ʿpat 3 toxmak ʿpat Dahāk asačāk frēbūt u ēβēbūt u adāt vizandanākīh u āvīrānīh i gēhān hangartīk dušxvatāyīh u ʿpat dušxvatāyīh ʿo uzmāyišn ʿsar rasišn[i]u ʿmartom hač-iš ʿbe ayyāsakīh u tāpišn narfsišn vināstīh u apaitākīh paitāk.*

[4] *U ʿVeh Dēn dāt bahrāvar ʿhač bundahišn ʿpat Gayokmart martom toxmak pat-iš ʿraft ʿpat Hošang xvatāyīh dātpatīh vīnārtan ʿpat Yam amarkdahišnīh i gēhān pat-iš ʿbūt ʿhač ʿhān pas Yam toxmak xvatāyān ʿtā Zartuxšt Ērān dahyupatakīh ārāstan ʿpat spurīk patīrišnīh raβākdahišnīh fratom ʿpat Zartuxšt ʿdēv kālpat ditīkar ʿpat ʿapāč ārāstan i ʿpat Zartuxštān Ušyatar čahār-zangān kālpat u sitīkar ʿpat ʿapač ārāstan i ʿpat Zartuxštān Ušyatarmāh gaz-toxmak-ič druj kālpat škastan. u čahārom ʿpat ʿapāč ārāstan i ʿpat Zartuxštān Sokšāns 2-zang toxmak-ič druj kālpat škastan. u ʿhar yāvar pat-iš patmān dāt gēhān afzonīktar ʿapāč vaxšēnītan dām pat-iš srāyēnītan ʿpat 3 uzmāyišnīh ʿsar frajām ʿrasišn ham gēhān raβākīh u hamāk ʿmartom pat-iš astuβānīk u ʿapar astišnīh ʿpat Dātār kām u framān fraškart tan i pasēn ʿapar kartan paitāk.*

[5] *U akdēn adātīh ʿhač ʿdēvān ʿpat frēp rēčišn fratom dahišn kāhēnītār Dahāk došītan u Orāitāk yahūtīk bun nipēk kartan gēhān ʿpat frēhbūt u ēβēbūt u adāt <vi>zandēnītan u markēnītan, ʿhač Dahāk ʿo Aprāhām i Yahūtān dastβar matan, ʿhač ʿoy ʿpat fratom u ditīkar u sitīkar Yahūtīh vihērīhastan ʿpat ʿhar nok Ērān dehān martom ʿpat advēnak frēhbut u ēβēbūt adāt vēš čodēnītan u tapāhēnītan ʿpat 3 uzmāyišn ʿsar škastan <u> apasīhītan u gēhān hač-iš yošdāsrīh u dām hač-iš boxtan paitāk.*

[6] *apārīk-ič amarakānīk ʿčiš ʿpat 3 yāvar uzmāyišnīh ʿhān i ʿveh ostīkāntar vīnārtan ʿpat ʿvattarīh škastan višuftan handāčak ʿēn i ʿapar xvatāyīh dēn i hunigoš ʿnām ʿxvānt.*

« Sur l'épreuve, ce qui a besoin d'épreuve, ce qui n'a pas besoin d'épreuve, l'expérience et la fin de l'épreuve; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] L'épreuve concerne une chose cachée au savoir et a lieu par l'examen des signes et des marques qui communiquent à l'expérimentateur sa connaissance. Celui qui a besoin d'épreuve est celui qui n'est pas omniscient ; et c'est uniquement l'omniscient Ohrmazd le Créateur qui n'a pas besoin d'épreuve. L'expérience est la saisie par l'expérimentateur des signes et des marques indiquant que la chose est telle ou autre. L'épreuve est finie quand quelque chose est expérimenté trois fois. Ainsi pour un médecin : si tout d'abord il arrive à guérir de maladie trois personnes avec ses remèdes,

il est reconnu comme un bon médecin. Si, au contraire, il fait mourir les trois premières personnes à qui il administre ses médicaments, il est reconnu comme étant un mauvais médecin et chassé.

« Toutes les autres institutions dans le monde sont éprouvées d'une façon analogue à ce qui vient d'être écrit pour la médecine. Parmi les institutions communes et les plus en vue, la souveraineté et la religion sont éprouvées trois fois dans quatre races. La fin de l'expérience signifiera l'acceptation de la bonne et sa reconnaissance de façon que personne ne la quitte plus ; et la mauvaise sera abandonnée parce qu'elle se sera révélée comme nuisible à tous et détruisant les créatures du monde.

« [2] La bonne royauté changea, dans la lignée de Yam, une première fois après Frētōn revenant aux descendants de Mānuščihr, une seconde avec les Kayanides, une troisième avec les Huāfrītān qui descendent des mêmes Kayanides et que l'on appelle également des Sassanides. A chaque avènement et changement correspondaient, comme sous Yam, l'accroissement de la loi de la mesure et le bonheur du monde. La royauté atteindra une noblesse complète quand l'épreuve de la royauté aura touché à sa fin, quand les hommes désireront de nouveau la voir reliée à la même race et continueront jusqu'à la rénovation.

« [3] La mauvaise souveraineté s'exercera parmi les descendants de Dahāk aux IXe et Xe siècles, passant à tour de rôle aux trois races, se conformera à l'excès et au manque inconvenables de Dahāk, provoquant l'illégalité, les ravages, les malheurs et la dévastation du monde. La somme de la mauvaise souveraineté sera atteinte quand l'épreuve de la mauvaise souveraineté aura touché à sa fin, quand les hommes n'en voudront plus, quand elle fondra, diminuera et disparaîtra — voilà ce qui est révélé.

« [4] La Bonne Religion à qui est attribuée la loi se répandit depuis la création primordiale parmi les hommes descendant de Gayōmart. Par elle, Hōšang put établir la royauté et la souveraineté et Yam put rendre les êtres vivants immortels. Les souverains de la race de Yam organisèrent par elle la royauté de l'Ērān. Acceptée en entier et propagée pour la première fois par Zoroastre, elle brisa le corps des *dēv*. Rétablie une seconde fois par Ušyatar, fils de Zoroastre, elle brisera le corps des *druj* quadrupèdes. Rétablie une troisième fois par Ušyatarmāh, fils de Zoroastre, elle brisera également le corps des *druj* de la race des serpents. Rétablie une quatrième fois par Sōšāns, fils de Zoroastre, elle brisera également le corps de la *druj* de la race bipède. Chaque fois, par la loi de la mesure, le monde croîtra plus prospère, les créatures seront protégées et sauvées. A la fin des trois épreuves, elle se répandra dans le monde entier, tous les hommes la professeront et adhéreront à elle, la rénovation et le Corps Futur seront réalisés selon la volonté et l'ordre du Créateur — voilà ce qui est révélé.

« [5] La mauvaise religion et l'illégalité furent données, par la transmission de la tromperie des *dēv*, tout d'abord à Dahāk qui choisit de détruire les créatures, fit la Thora, écrit de base du judaïsme, et, par l'excès, le manque et l'illégalité, provoqua des ravages et des morts. De Dahāk elle passa à Abraham, chef des Juifs, de celui-ci se transforma en premier, second et troisième judaïsme. Chaque fois les Aryens en subirent de nouveau toutes sortes d'excès, de manque et d'illégalités et en souffrirent. A la fin des trois épreuves elle sera détruite et le monde entier voudra en être purifié et la créature sauvée — voilà ce qui est révélé.

« [6] En général, les autres choses doivent être éprouvées trois fois ; les bonnes doivent être confirmées, les mauvaises brisées et détruites à l'instar de ce qui est proclamé sur la royauté et la religion. »

Arrêtons-nous ici un moment. Entre la religion et la royauté ainsi comprises il n'y a ni conflit ni opposition. Celle-ci n'a pas besoin de proclamer tous les détails de la religion. Il suffit qu'elle énonce le principe fondamental du dualisme et s'y conforme. Le reste est l'affaire des prêtres.

Telle que nous la présentent leurs inscriptions, la religion des Achéménides répond bien à cette image de religion royale établie par Yam ; les deux diffèrent sur certains points du système gāthique.

Ces considérations laissent entrevoir une solution du problème zoroastrien : le mouvement zoroastrien, gāthique, ne serait qu'un mouvement d'élite embrassant une partie seulement des fidèles. D'autres témoignages vont dans le même sens ; et, tout en posant des problèmes nouveaux, ils permettent de préciser davantage.

§ 8. *YAM ET VIŠTĀSP*

Nous venons de voir que le représentant mythique (1) de la royauté est Yam, celui de la Religion (du sacerdoce) Zoroastre le Spitamide. Mais Yam n'est pas le seul roi idéal que connaisse la tradition mazdéenne. Entre Yam et Zoroastre, il y a Vištāsp dont la position n'est comparable à celle d'aucun d'eux.

Rappelons ici d'abord la phrase de Zātspram selon laquelle la lutte cosmique serait menée avec deux armes, la royauté que n'accompagne aucune religion et celle à qui a été accordée la religion. C'est bien la différence entre le type de la royauté représenté par Yam et celui qu'incarne Vištāsp. Un passage du troisième livre du *Dēnkart* le dit expressément :

DkM 193.1-8 : *'apar pahrom i xvatāyān ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'hēt pahrom i xvatāyān 'pat Yamīkīh *u Vištāspīkīh i 'oy xvatāy 'bavēt.* [2] *'pat Yamīkīh 'ēn 'kū 'bavēt 'hān i xvatāy xvaršēt nikīrišntom 'hač 'martomān, hučašmtom 'apar hamāk 'kē-š adar 'hend 'hač veh-dahišnān čēgon Yamšēt.* [3] *y 'pat Vištāspīkīh i 'ēt 'kū dosttom u patīruftārīhtom pat-iš astuβāntom raβākēnāktom i Dēn mazdēst čēgon Kai Vištāsp 'bavēt paitāk.*

« Sur les meilleurs des rois ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Les meilleurs des rois le sont par les qualités de Yam et de Vištāsp qui leur sont inhérentes. [2] « Par les qualités de Yam » : lorsque le souverain est le plus semblable au soleil parmi les hommes et le plus favorable pour toutes les bonnes créatures parmi ses sujets, comme Yamšēt. [3] « Par les « qualités de Vištāsp », lorsque, comme il appert, il est très ami de la religion mazdéenne et le plus enclin à la recevoir, la professer et la propager, comme Kai Vištāsp. »

(1) « Mythique » n'implique nullement la négation de la réalité historique des personnages ainsi désignés et se réfère uniquement à leur fonction dans le système religieux.

Mais Vistāsp n'est pas seulement le prototype du roi orthodoxe, il est celui de tout laïque mazdéen qui peut — qui doit — se conformer à son modèle. Citons un autre texte du *Dēnkart* :

DkM 366.19-368.22 : *'apar 7 pahromīh i 'o Kai Vištāsp 'šah mat 'ēstēt tuβānīkīh katārčē hudēn 'apar xvēšēnītan pādakīhā hampahromīh 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt 'hač Dēn nikēž 7 pahromīh i 'o burzāvand Kai Vištāsp 'šah 'pat frāčīh 'hač dahyupatān i 'pēš 'hač 'oy mat 'ēstāt frāč 'oy toxmak dahyupatān i xvatāyīh 'bavēt 'pat-ič ahoš 'kē Ēvišt i Frahnyān 'nūn-ič 'hast paitāk :* [2] *fratom pahromīh dravist xvatāyīh i getīkīk frāxvīh 'kē-š ahrāyīh mēnokīk burzišnīk 'apāk.* [3] *u ditīkar pahromīh hušnūtīh i hamāk gēhānīkān 'i-š adar xvatāyīh hač-iš 'pat vistartakīh 'i-š dātastān ham gēhān.* [4] *u sitīkar pahromīh 'hān i apartom amāvandīh u pērožkarīh.* [5] *u čahārom pahromīh sūr-dahišnīh i 'pat 'dar i dahlēž 'pat hamāk 'roč.* [6] *panjom pahromīh 'vasīh u afzārīh i 'asp 'mart u zēn afzār u pat-iš vānītārīh dušmēn.* [7] *u šašom pahromīh 'vazurg advēnīk oron andaron šahīkān 'xānak.* [8] *u haftom pahromīh patīrišn <v>āspuhrakānīh dānākīh 'vēhān 'andar -iš hubarišnīh i ātaxšān yošdāsrīh āpān ham kišvar 'i-š xvatāyīh.*

[9] *'xvēš pādakīhā katārčē hudēn 'kad 'pat kām xvatāyīh 'i-š 'apar 'xvēš gētē u mēnok xūp 'dārēt rādēnēt 'adak-iš 'hān pahromīh i 'apar gētē xvatāyīh '*kē mēnokīk burzišn 'apāk.* [10] *u 'kad martomām dost u čand tuβān ayyār 'bavēt 'adāk-iš 'hān pahromīh i dostīh 'martom aβiš hušnūtīh hač-iš.* [11] *u 'kad druj 'o tan 'nē 'hilēt 'hān i 'andar tan druj 'apāk košēt u vanēt 'adak-iš 'hān pahromīh 'apar amāvandīh u pērožkarīh.* [12] *u 'kad drigušān rād tuβān pasačākīhā hamēšak 'nān u 'āp 'pat dahlēz 'dārēt 'adak-iš 'hān pahromīh i 'pat hamāk 'roč tošak dātārīh sūr i 'apar 'dar i dahlēz.* [13] *u 'kad čand-iš *ostūkīh kirpak varzītan 'hač vinās pahrēčēt pat-iš ruβān božītan u husravīh vistarīh 'adak-iš 'hān pahromīh 'apar 'vasīh i spāh u afzār u pat-iš zatārīh i dušman.* [14] *u 'kad 'veh mēhmān patīruftārīh u 'pat 'čē-š mat 'ēstēt šnāyēnītār 'bavēt 'adak-iš 'hān pahrom i 'apar 'hān i <a>ndaron oron 'andar vis.* [15] *u 'kad martom u gospand ātaxš u 'āp 'i-š 'andar katak sardārīh xūp 'dārēt 'adak-iš 'hān pahromīh i 'apar patīrišn i 'martān i ahraβān hubarišnīh i ātaxš i Ohrmazd u yošdāsrīh i 'āpān i 'vehān.* [16] *u 'kad 'ēt 'har 7 tuβān tuxšakīhā xvāstār u xvēšēnītār 'bavēt 'adak-iš 'hān 7 pahromīh 'apar Kai Vištāsp 'šah 'būt paitāk u 'āp (?) hāvand mizd pat-iš pādakīhā-č xvēšēnīt 'bavēt.*

« Sur les sept perfections obtenues par le roi Kai Vištāsp. Sur la possibilité qu'a tout fidèle de s'approprier, conformément à son grade, les mêmes perfections ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Selon la doctrine de la Bonne Religion, le roi sublime Kai Vištāsp obtint sept perfections à un degré plus élevé que les rois qui l'ont précédé. Des rois descendant de sa race exerceront le pouvoir, ce qui se manifeste

même à présent dans la personne de l'immortel Yavišt i Frahnyān. [2] La première perfection est une maîtrise certaine du bonheur du *gētē* à qui s'associe la précieuse béatitude dans le *mēnōk*. [3] La deuxième perfection est la satisfaction de tous les habitants du monde qui sont sous sa puissance, son gouvernement s'étant étendu sur le monde entier. [4] La troisième perfection est d'avoir été fort et victorieux au plus haut point. [5] La quatrième perfection est d'avoir donné tous les jours des festins aux portes de son vestibule. [6] La cinquième perfection est le nombre et la préparation des hommes, des chevaux, des armes et du matériel dont il disposait et qui lui ont permis de vaincre les ennemis. [7] La sixième perfection est la grande diversité de ses palais royaux extérieurs et intérieurs. [8] La septième perfection est d'avoir reçu les nobles, les sages et les bons, d'avoir soigné notamment les feux et purifié les eaux de tout le climat soumis à son règne.

« [9] Mais, compte tenu de sa propre position, tout fidèle qui observe comme il faut et ordonne ses affaires du *gētē* et du *mēnōk* selon sa volonté libre, obtient la perfection de la maîtrise dans le *gētē* conjuguée avec la dignité dans le *mēnōk*. [10] Quand il est ami des hommes et les aide dans la mesure de ses forces, il obtient la perfection d'être ami des hommes qui sont contents de lui. [11] Quand il ne laisse pas la *druj* s'attaquer à lui et combat celle qui est en lui et en triomphe, il obtient la perfection qui est inhérente à la force et à la victoire. [12] Quand il tient préparés l'eau et le pain pour les pauvres et les leur donne constamment, dans la mesure de ses possibilités, dans son vestibule, il obtient la perfection qui est inhérente au fait de nourrir tous les jours en donnant des festins à la porte de son vestibule. [13] Quand il accomplit de bonnes actions dans la mesure de ses forces et évite le péché, sauvant ainsi son âme et acquérant une bonne renommée, il obtient la perfection inhérente à la possession de nombreuses armées et armes permettant de tuer l'ennemi. [14] Quand il reçoit de bons invités et les satisfait avec ce qu'il a, il obtient la perfection inhérente à la possession des biens extérieurs et intérieurs qui se trouvent dans le village. [15] Quand il traite bien les hommes et les bestiaux, les feux et les eaux qui se trouvent sous son pouvoir de chef de maison, il obtient la perfection inhérente au fait de recevoir des hommes justes, de bien traiter le feu d'Ohrmazd et de purifier les bonnes eaux. [16] Mais quand il accomplit ces sept actions dans la mesure de ses forces et se les approprie, il s'approprie par là même les sept perfections qui s'étaient manifestées dans le roi Kai Vištāsp, tandis que sa récompense est semblable, compte tenu de sa position (1). »

L'importance du texte pour la compréhension de l'anthropologie mazdéenne saute aux yeux (2) ; la transformation du système fonctionnel traditionnel va dans le sens de l'intériorisation des fonctions sociales et de leur transposition sur le plan éthique : elles se trouvent attribuées à tout homme qui devient, par là, un homme total (3).

Un autre détail mérite ici l'attention. Parmi les perfections réalisées par Vištāsp, certaines relèvent bien de la fonction de souveraineté, tandis que d'autres se rattachent à la guerre ou à l'exercice de la générosité.

(1) L'original répète une partie des §§ 10 ss.
(2) V. plus bas, p. 192, 360, 382 ss.
(3) Comme dans la légende de Zoroastre, mais d'une façon peut-être plus explicite, tout homme est présenté ici comme disposant d'attributs de toutes les fonctions, au moins en puissance.

Mais aucune n'a trait à un devoir ou à une action proprement sacerdotale : on ne mentionne ni la célébration des sacrifices ni l'exercice de la justice ni l'enseignement. Vištāsp n'est pas prêtre, mais le prototype d'un laïc zoroastrien. C'est là son originalité aussi bien par rapport à Zoroastre, qui est prêtre, que par rapport à Yam qui est roi, un bon roi mais pas un roi proprement zoroastrien.

Cette absence de traits proprement sacerdotaux est ici d'autant plus remarquable que selon la conception iranienne, la fonction royale résume toutes les autres et qu'un texte comme le *Vištāsp Yašt*, qui encourage l'adhésion de Vištāsp à la religion mazdéenne et la célèbre, le dit expressément (1) :

Vyt 3 : « Que dix fils naissent de ton corps : trois semblables aux prêtres, trois semblables aux guerriers, trois semblables aux éleveurs-agriculteurs, un qui prononcerait ta bénédiction. »

La variante donnée par l'*Āfrīn i Paitāmbar Zartuxšt* est intéressante :

APZ 3 : « Que dix fils naissent de vous : que trois soient prêtres, trois guerriers, trois éleveurs-agriculteurs, qu'un d'eux soit comme Vištāspa. »

La dernière variante souligne davantage la position de Vištāsp comme roi qui se situe en dehors et au-dessus de l'opposition des classes.

La royauté de Vištāsp, cependant, est d'un type spécial et ne saurait être identifiée à celle de Yama. Le *Vištāsp Yašt* lui-même, en insistant sur l'adoption de la religion mazdéenne par Vištāspa, sur les sacrifices qu'il doit offrir, instruit par le Prophète, sur cette instruction qui lui est impartie, souligne cet aspect de sa fonction avec toute la netteté désirable.

Zoroastre, Vištāsp, Yam, incarnent ainsi trois attitudes envers la religion mazdéenne que celle-ci accepte favorablement. Elles correspondent aux trois divisions de la religion que connaissent les écrits pehlevis.

§ 9. *DĀT, HĀTAMĀNSR, GĀSĀN*

Le texte fondamental est ici la description du canon de l'Avesta sassanide contenue dans le premier chapitre du huitième livre du *Dēnkart* ; les autres textes qui traitent de la matière (Zātspram, les *rivāyāt*) donnent parfois des renseignements intéressants sur quelques détails, mais les grandes lignes du système et ce système même en tant que tel disparaissent.

Dk 8.1 : [1] *Spās Ohrmazd u nyāyišn Dēn mazdēst i yut-ʿdēv i Ohrmazd-dātastān !* [2] *haštom ʿapar hangartīkīh i ʿhān ʿandar naskīhā i Dēn mazdēst yut yut.* [3] *ʿētar ayyāt ʿhān i ʿandar šāturvān i ʿēn nāmak ʿapar*

(1) Pour la version pehlevie, v. plus bas, p. 351.

ošmurišn i ʿVeh Dēn ʿo ākāsīh i ʿvasān nipištan nivēdēnītan ʿhač Zand ʿhān i Dēn ʿpat ākās-dahišnīh i ʿo ʿēt patrām dastβar ʿpat ʿxvat ēvāč i Dēn nipištan. [4] ʿbē pēš ʿhač ʿhān nipištan advēn ʿapar ošmurišn i Dēn i mazdēst *bažišn ʿu-š bažišn bahr u bahr brīnak nimūtan i ošmurišn ʿke ʿkad hangartīktar ʿpat-iš *bažisn hangartīk ʿpat bahr ʿi-š *bažišn u vista-rišnīktar ʿpat brīnak i bahr.

[5] ʿošmurišn i Dēn mazdēst bažišn 3; gāsān i ʿhast apērtar mēnok dānišnīh mēnok kārīh; u dāt i ʿhast apērtar gētē dānišnīh u gētē kārīh; u hātak-mānsrīk i ʿhast apērtar ākāsīh u kār i ʿapar ʿhān i myān ʿēt 2. [6] u čim i 3 *bažišnīh i Dēn ʿošmurišn nikēž ʿhast i visp dānišn kār u advēnak i ham Dēn dānišn i kunišn ʿēt i 3 nipišt. [7] ʿoh-ič Ahuvar i Dēn ʿošmurišn bun 3 gās; ʿhan i fratom gāsānīkīh; ʿhān i ditīkar hātak-mānsrīkīh; ʿhān i sitīkar dātīk<īh> apartar nimāyēt. [8] ʿu-š ʿhēt ʿhend bažišn bahr 21 i ʿxvānīhend nask. [9] 7 gāsānīk <u> ʿčē ʿo gāsān ʿkart ʿēstēt. ʿu-šān ʿnām ʿhān i gāsānīk hāt nērang i ʿhast Stot Yašt u Sūtkar u Varštmānsr u Bak Vaštak u Hatoxt u ʿhān i ʿhān gāsānīk ʿkart ʿēstēt Spand. [10] u 7 hātakmānsrīk ʿnām Dāmdat, Naxtar (?) u Pāčak, u Ratuštāiti u Brēh u Kaškēsraβ Vištāsp Sāst. [11] 7 dātīk u ʿčē ʿo dātīk ʿkart ʿēstēt ʿu-šān ʿnām ʿhān i dātīk Nikātom, *Dβāsračat (?) u Huspāram u Sakātom u Vīk-ʿdēv-dāt; u ʿhān i ʿo dat ʿpat yut šnumanīh ʿkart ʿēstēt Ciθrdāt *Bakān Yašt. [12] u patsārak Sūtkar u Varštmānsr Bak Dāmdāt u Naxtar (?) u Pāčak u *Ratuštāiti u Brēh u Kaškēsraβ u Vištāsp Sāst u Vaštak u Ciθrdāt u Spand Bakān Yašt u Nikātom u Dβāsrūt u Huspāram u Sakātom Yut-ʿdēv-dāt Hatoxt u Stot Yašt. [13] ʿandar ʿhar 3 ʿhar 3 ʿhast, ʿandar gāsānīk hātakmānsrīk u dātīk, u ʿandar hātakmānsrīk gāsānīk u dātīk, u ʿandar dātīk [u ʿandar dātīk] gāsānīk hātak-mānsrīk. [14] yut yut ʿhān i ʿxvat mātakdānīhā u mātakvarīhā u mēhmānīk. u ʿhān i ʿdit bahrīk u ʿandar ʿāβurt mēhmānīk. ʿu-š čim ʿandar mēnok[u] gētē u ʿandar gētē [u]mēnok u ʿandar ʿhān i myānak i ʿhar 2 ʿhar 2. [15] patvastan i frāč ʿo awdom i hātakmānsr u Dāt bahr ʿhač Gāsān čēgon *Vaštak ʿpat patvand i ʿo awdom hātakmānsrīk Vištāsp Sāst [16] Hatot u Yašt ʿpat patvand i ʿo awdom dāt Vīk-ʿdēv-dāt čim dahišn i gētē dāt myānak hātakmānsrīk ʿo mēnok Gāsān ʿčē mēnok čim u vihan būn u gētē čimīk vihanīk u bār u dahīhēt čimīk ʿo čim u vihanīk ʿo vihan. [17] u frajām i dāt i ʿhast hīm ʿapāč ʿo Gāsān i ʿhast būn patvastan nimūnak ʿhast i ʿapar fratom mēnokīkīh gāsānīkīh apēčak rādēnišnīh ʿbūt u awdom-ič ʿhān ʿbavēt. u gētē čēgon ʿhač mēnok <u> vindīhast u frot ʿāmat ʿapāč ʿo mēnok patvastakīh.

[18] u čim i 21 bahrīh i 3 *bažišn i Dēn ʿošmurišn ʿandar vičītak i ʿandar vičītak i ʿhač kart paitak; ʿoh-ič 3 gās i Ahuvar i Dēn ošmurisn būn ʿhast 21 mārīk. [19] čēgon Ahuvar i Dēn ošmurišn būn 3 gāsīh i 3 *bažišn i Dēn ošmurišn nimūnak ogon 21 mārīkīh i 3. 21-bahrīh i ʿēn 3 *bažišn nimāyēt čēgon paitāk ʿkū brīhēnīt ʿoy i visp-ākās Dātār ʿhač ʿhar mārīk-ē sraβ-ē. [20] brīnak i bahr čēgon hāt i frakart i ʿandar naskīhā ʿhač Dēn gukāyīh ākāsīh ʿhač yašt-fravahr Zartuxšt čāšišn ʿandar Ērānšaθr

300 āšnāk. [21] u ʿpas ʿhač višopišn ʿhač mar i duš-ʿxvarrah xēšmkart Alaksandar mat ʿu-š ʿbūt i ēton ʿapāč ʿnē vindāt i ʿpat dastβar dāštan šāyīt ʿhēh. [22] u ʿhān i hufravart Āturpāt i Mahraspandān pat-iš pāsaxt kartan u boxtan āšnāk ʿtā čak ʿandar ʿdehān i Ērānšaθrʿ pat čāšišn i pašn dāšt ʿēstēt.

[23] ʿpas ʿhač nipištan i yut yut nask ʿkū ʿpat ʿčē apērtar ʿapar ʿgoβēt ʿapar nask nask u ošmurīhēt ʿi-š ʿhān i ʿandar hāt hāt frakart frakart ʿo āyāpišn ʿrasēt ʿčē ʿandar ʿēn mātakdān apāyišnīk girt društak-ē vičārīhēt. [24] ʿbē fratom nask u nask i ʿkū ʿapar ʿčē ʿgoβēt nipišt advēn ʿētar ʿnipēsihēt sahmān i āyāpišn ʿnē awdīh xvatīh pasačāk.

[1] « Reconnaissance à Ohrmazd et louanges à la religion mazdéenne rejetant les *dēv* et conforme à l'enseignement d'Ohrmazd !

« [2] Le huitième (livre). Sur la somme de ce que contiennent les différents *nask* de la Religion mazdéenne. [3] Il est fait mention ici de ce qui est écrit dans les tapis (?) de ce livre sur les détails de la Bonne Religion pour que ceux qui le savent soient nombreux, expliqué d'après le Zand écrit pour enseigner la Religion de façon qu'elle serve de guide aux gens du commun, selon les paroles mêmes de la Religion. [4] Mais auparavant il est écrit quelles divisions comporte le texte de la Religion mazdéenne, quelles sont les parties de ces divisions et quelles les subdivisions de ces parties. Le texte est exposé de la façon la plus sommaire dans ces divisions, d'une façon plus sommaire dans les parties de ces divisions et de la façon la plus détaillée dans les subdivisions de ces parties.

« [5] Le texte de la Religion mazdéenne comporte trois divisions : les Gāsān qui comprennent surtout le savoir et les actions du *mēnōk* ; le *dāt* qui comprend surtout le savoir et les actions du *gētē* ; le *hātamānsr* qui comprend surtout le savoir et les actions se situant entre les deux. [6] Le sens de ces trois divisions du texte de la Religion est l'exposition de toutes les connaissances, de toutes les actions et de toutes les coutumes ; la Religion comprend le savoir et les actions des trois genres mentionnés. [7] De la même façon l'Ahuvar qui est la base du texte de la Religion comprend trois vers : le premier symbolise surtout la *gāsānīkīh*, le second la *hātamānsrīkīh*, le troisième la *dātīkīh*. [8] Et voici les vingt et une parties de ces divisions, parties que l'on appelle les *nask* : [9] sept *gāsānīk* et assimilées aux Gāsān, leur nom étant celui des chapitres du *nērang* gāthique ; ce sont : Stōt yašt, Sūtkar, Varštmānsr, Bak, Vaštak et Hatōxt ainsi que celui qu'on a assimilé aux Gāsān, le Spand ; [10] sept *hātamānsrīk* dont les noms sont Dāmdat, V/Naxtar (?), Pāčak, Rātuštāiti, Breh, Kaškēsraβ et Vištāsp sāst ; [11] sept *dātīk* et assimilés au *dāt* ; leurs noms sont : ceux des *dātīk* Nikātom, Dβasrūt, Huspāram, Sakātom et Vidēvdat, et ceux des assimilés au *dāt*, bien qu'ils traitent de sujets différents, Čiθrdāt et Bakān yašt, [12] Leur ordre est : Sūtkar, Varštmansr, Bak, Dāmdāt, V/Naxtar (?). Pāčak, Ratuštāiti, Breh, Kaškēsraβ, Vištāsp sāst, Vaštak, Ciθrdāt, Spand, Bakān yašt, Nikātom, Dβasrūt, Huspāram, Sakātom, Yut-dēv-dāt, Hatōxt et Stōt Yašt.

« [13] Ainsi tous les trois se trouvent dans tous les trois : le *hātamānsrīk* et le *dātīk* dans le *gāsānīk*, le *gāsānīk* et le *dātīk* dans le *hātamānsrīk*, le *gāsānīk* et le *hātamānsrīk* dans le *dātīk*. [14] Chacun d'eux contient fondamentalement ses écrits propres, ceux qui sont ses hôtes participant ainsi à ceux des autres amenés comme hôtes. Le sens de ce fait est que le *gētē* se trouve

également dans le *mēnōk* et le *mēnōk* également dans le *gētē* et que tous les deux se retrouvent dans ce qui est entre les deux.

« [15] Le fait qu'une partie des *Gāsān*, le *Vaštak*, se trouve reliée au dernier des *Hātamānsr* et à une partie du *Dāt* — il est écrit ainsi qu'il se trouve relié au *Vištāsp sāst*, dernier des *Hātamānsr*, [16] tandis que le *Hatōxt* et le *Yašt* se rattachent au dernier des *dātīk*, le *Vidēvdāt* — signifie la création, le *dāt* étant le *gētē*, les *Hātamānsr* étant intermédiaires, les *Gāsān* répondant au *mēnōk*. Car c'est le *mēnōk* qui est la racine, la cause et la source, tandis que le *gētē* a une raison, une cause et est le fruit ; et une chose qui a une raison postule une raison, celle qui est causée une cause, et un fruit une racine. [17] Quant au fait que la fin du *dāt*, c'est-à-dire *Hīm* se rattache de nouveau aux Gāsān qui sont la source, c'est un indice du fait que, à l'origine, la *gāsānīkīh*, état spirituel pur, seul existait et qu'il en sera de même à la fin. Le *gētē* qui a reçu son existence du *mēnōk* et en est descendu, le rejoindra de nouveau.

« [18] Le sens des vingt et une parties des trois divisions du texte de la Religion est manifestement défini par la matière traitée. De même, les trois vers de l'Ahuvar, source du texte de la Religion, comportent vingt et un mots. [19] Tout comme l'Ahuvar, source du texte de la Religion, comporte trois vers indiquant les trois divisions du texte de la Religion, le fait qu'il comporte vingt et un mots indique que ces trois divisions comportent vingt et une parties, ainsi qu'il est dit : « Le Créateur omniscient forma de « chaque mot un récit. »

« [20] Quant aux subdivisions de ces parties, les *hāt* et les *frakart* des *nask*, il est connu, du témoignage et du savoir de la Religion qu'il y en eut 300, dans les pays de l'Ērānšaθr, dérivées de l'enseignement de Zoroastre à la *fravahr* digne d'adoration. [21] Mais après la destruction causée par Alexandre, le *mar* misérable formé par la Fureur, plusieurs n'en furent plus retrouvées de façon à pouvoir être reconnues. [22] Quant à celles pour qui le bienheureux Āturpāt i Mahraspandān s'était soumis à une ordalie et y a triomphé, ainsi que c'est connu, elles furent considérées dans les pays de l'Ērānšaθr comme renfermant la doctrine et l'alliance (?).

« [23] Après avoir décrit les différents *nask* — de quoi ils parlent en premier lieu — on énumère en détails, pour les différents *nask* ce que l'on trouve dans les différents *hāt* et *frakart*, en expliquant ce qu'il y a de plus important dans ces sections. [24] Mais tout d'abord est écrit ici ce que disent les différents *nask* ; et cette description de ce qu'on y trouve est sans proportion avec leur caractère miraculeux. »

Les considérations sur la correspondance entre la structure de l'*Ahuvar* et celle du Grand Avesta (1) nous laissent indifférent — Zātspram a d'ailleurs sur ce sujet un récit plus détaillé (2) — mais l'analyse de la composition des trois grandes divisions et de leur contenu mérite toute notre attention.

La division gāthique comprend : 1) Le *Stot yašt* qui contient le texte même des Gāthā, mais qui est à proprement parler un livre liturgique ; c'est la partie centrale du *Yasna* (3) ; 2) Le contenu des trois commentaires, *Sūtkar*, *Varštmānsr* et *Bak* nous est connu par le résumé qu'en

(1) Voir les textes réunis par West, *Pahlavi Texts*, 4. 401-447.
(2) *ZS* 28.
(3) Le *Stōt yašt* = *Staota yesnya*, *Y* 14-59.

donne le neuvième livre du *Dēnkart*. Il s'agit de paraphrases plus ou moins libres ou des commentaires des *Hāiti* gāthiques ainsi que des quatre prières principales et du *Yasna Haptaŋhāiti*. Le rapport avec le texte commenté est très étroit dans le *Varštmānsr*, tandis que le *Bak* essaie de dégager du contenu des versets gāthiques un enseignement moral et spirituel valable en général ; c'est, avant la lettre, un *tafsīr 'irfānī*. Le *Sūtkār*, enfin, paraît n'avoir que des rapports extrêmement vagues avec les textes qu'il est censé résumer (1) ; 3) Le *Hatoxt* dont nous ne possédons qu'un résumé extrêmement bref (2) paraît avoir eu un caractère *grosso modo* analogue à celui des trois autres commentaires ; 4) En revanche, nous ne savons rien du *Vaštak* (3) ; 5) Le *Spand*, enfin, qui n'est qu'assimilé aux Gāthā, contenait une biographie légendaire de Zoroastre (4). Des larges portions du *nask*, traduites en pehlevi, sont sans doute incorporées dans le septième livre du *Dēnkart* (5).

La division *hātamānsrīk* comprend : 1) Un *nask* cosmogonique, le *Dāmdāt* (6) ; 2) Le *Naxtar* (?) dont nous ignorons jusqu'à la lecture exacte du nom (7) ; 3) Trois *nask* rituels et sacerdotaux, *Pāčak*, *Ratuštāiti*, *Kaškēsraβ* qui traitent de détails du culte et de prescriptions relatives à la fonction sacerdotale (8) ; 4) Le *Brēh* qui définit différentes notions (9) ; 5) Enfin le *Vištāsp sāst* qui traite de Kai Vištāsp et décrit notamment son acceptation de la Religion (10). Comme pour le *Spand*, il est probable que des extraits de ce *nask* aient été transmis par des écrits pehlevis et il est également probable que notre actuel *Vištāsp yašt* a quelque rapport avec lui (11).

La division *dātīk* comprend : 1) Cinq *nask* proprement légaux dont un, le *Vidēvdāt*, est parvenu jusqu'à nous tandis que les autres sont connus par des résumés relativement détaillés qui occupent la plus grande partie du huitième livre du *Dēnkart* (12) ; 2) Le *Ciθrdāt* qui, ainsi que le suivant, n'est qu'assimilé au *dāt*, traite des races des héros et des rois ayant précédé Zoroastre, ainsi que de certains successeurs de Vištāsp (13) ; 3) Le *Bakān yašt* qui traite du culte des *bagān*, à commencer par Ohrmazd. Une partie notable de son contenu est sans doute préservée dans la collection des *Yašt* qui nous est parvenue (14).

(1) Cf. *La guerre des géants selon le Sūtkar nask.*
(2) *Dk* 8.45.
(3) *Dk* 8.12.
(4) *Dk* 8.14.
(5) V. plus bas, p. 276 ss.
(6) *Dk* 8.5.
(7) *Dk* 8.6. — Tavadia, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, 59, propose **Naxtar*, skr. *nakṣatra*.
(8) *Dk* 8.7, 8, 10 ; pour *Pāčak*, plus bas, p. 100 ss.
(9) *Dk* 8.9.
(10) *Dk* 8.11.
(11) V. plus bas, p. 373.
(12) *Dk* 8.16-43.
(13) *Dk* 8.13.
(14) *Dk* 8.15.

Il est évident par ce qui précède que la division des *nask* en trois classes n'est pas arbitraire ; même l'assertion selon laquelle le premier groupe traiterait du *mēnok*, le troisième du *gētē* et le second des choses qui se trouvent entre les deux n'est pas dénuée de tout fondement. Voyons les choses de plus près.

Le noyau de chacun des trois groupes de *nask* est bien constitué par les *nask* qui lui confèrent son caractère propre. Les *nask* légaux traitent surtout de différentes formes de rapports sociaux, des obligations respectives des membres des différentes classes, de la procédure judiciaire. Le *Vidēvdāt* occupe une place un peu à part et esquisse une théorie du dualisme et ses applications à la vie de tous les jours ; il ne s'écarte pourtant pas de la définition générale.

Le noyau du groupe *hātamānsrīk* est formé par quelques *nask* traitant des obligations des prêtres ou contenant des prescriptions rituelles. Nous sommes un peu plus haut dans la hiérarchie des valeurs, nous nous trouvons « entre le *gētē* et le *mēnok* ».

Les Gāsān enfin contiennent ce que nous pourrions appeler la théologie.

L'examen des *nask* mythiques et liturgiques nous amène à des conclusions analogues. Parmi les premiers, le *Spand* qui raconte la vie de Zoroastre est gāthique ; le *Vištāsp sāst* qui parle de Vištāsp est *hātamānsrīk*, tandis que le *Ciθrdāt* qui rapporte les gestes des héros antérieurs à Zoroastre est *dātīk*.

La distribution recoupe celle que nous avons établie plus haut : les trois types d'attitude religieuse admis par les écrits pehlevis étaient là également symbolisés par Zoroastre, Vištāsp et Yam — ce sont pratiquement les mêmes personnages que nous rencontrons ici. Il n'est peut-être pas sans intérêt que le *Vidēvdāt* soit, en quelque sorte, placé sous le patronage de Yama.

Le Dāmdāt qui raconte l'histoire de la création du monde, et notamment le passage de l'état *mēnok* à l'état *gētīk* est *hātamānsrīk* et cela se comprend.

La position des deux *nask* liturgiques est encore plus significative. Que le *Stot yašt* qui contient le texte même des Gāthā soit gāthique, il n'en peut pas être autrement. Mais le *Bakān yašt* qui traite de l'adoration des divinités présidant aux 30 jours du mois est rangé parmi les *nask dātīk*. Or, ces divinités comprennent aussi bien les Entités gāthiques que — surtout — les *yazata*. Un fait de vocabulaire est à souligner ici : le terme générique employé est celui de *bagān*. Nous avons ainsi :

DkM 8.15.1 : *Bagān yašt mātakkān fratom ʿapar Ohrmazd yašt bagān apartom u ʿdit ʿapar apārīk apaitāk u paitāk gētīkān yazdān yašt.*

« L'écrit de *Bagān yašt*. Tout d'abord sur le sacrifice à Ohrmazd, suprême parmi les *bagān* et ensuite sur celui aux *yazat* invisibles, visibles et gētīkiens. »

« Ohrmazd, suprême parmi les *bagān* » — la formule n'est pas inédite ; plus de treize siècles plus tôt le Grand Roi l'avait déjà employée quand il proclamait *Ahuramazdā hya maθišta bagānām*, « Ahuramazdā le plus grand des dieux ». Cette coïncidence précisément avec un *nask* du groupe *dātīk* est remarquable.

La distinction entre les *gāsān*, les *hātamānsr* et le *dāt* n'est donc pas mécanique ; dans la pensée des docteurs mazdéens elle a une signification profonde. Il s'agit de trois degrés de perfection que l'on pouvait atteindre. Un texte du sixième livre du *Dēnkart* le précise avec netteté :

DkM 516.17-517.4 : *ʿu-šān ʿēn-ič ogon dāšt ʿkū ʿmartom ʿēn 3 advēnak : ēvak gāsānīk, ēvak hātamānsrīk ēvak dātīk. ʿoy i gāsanīk hamīh ʿapāk yazdān, vičihītakīh ʿhač ʿdēvān drujān xvāstak patmān ʿhač sām u sūr. u ʿpat vinās i ʿkunēt šarm u avēnišn (?) pātfrās.*

u ʿhān i hātakmānsrīk hamīh ʿapāk ahraβān ʿu-š vičihītākīh ʿhač dravandān ʿu-š xvāstak patmān ʿhān i frāron ʿkunīhēt u ʿpat vinās <i> ʿkunend astr i srošocāranām xrafstr ozatan vatāxvān toxtan pātfrās.

u ʿhān i dātīk hamīh ʿapāk Ērān ʿuš vičihītakīh ʿhač Anērān ʿu-š xvāstak patmān ʿhač ʿdar ʿkū dātīhā šāyēt kartan ʿpat vinās i ʿkunend kok zēndān Dadv ʿroč pātfrās.

« Ils estimaient également ceci : Les hommes sont de trois catégories suivantes : *gāsānīk, hātamānsrīk, dātīk*. *Gāsānīk* implique la communauté avec les *yazat*, la séparation d'avec les *dēv* et les *druj* ; la mesure des biens est pour lui autant qu'il en faut pour manger ; quand il commet un péché, la honte cachée constitue pour lui le châtiment.

« Un homme *hātamānsrīk* est en communauté avec les justes et se sépare des méchants ; la mesure des biens est pour lui ce qu'il arrive à gagner honnêtement ; quand il commet un péché, le fouet *srōšāčaranam*, le meurtre des *xrafstr*, l'expiation des êtres mauvais constituent pour lui le châtiment.

« Un homme *dātīk* est en communauté avec les Aryens et se sépare des non-Aryens ; la mesure des biens est pour lui ce qu'il est permis par la loi de gagner ; quand il commet un péché, la prison le jour de *Dadv* constitue pour lui le châtiment. »

Un texte parallèle, mais qui ne mentionne pas les noms des trois classes, est transmis par le troisième livre du *Dēnkart* :

DkM 143.20-144.6 : *ʿApar hamīh yuttākīh ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿHēt hamīh u yuttākīh advēnakān ʿvas. ʿu-š ēvak ʿandar martomān hamīh i ʿapāk Ērān ʿpat ērīk xēm, yuttākīh ʿhač Anērān* [u] *ʿpat anērīk xēm.* [2] *u ēvak ʿandar Ērān hamīh i ʿapāk hudēnān ʿpat hudēnīk dāt, yuttākīh ʿhač akdēnān ʿpat akdēnīk dāt.* [3] *u ēvak andar hudēnān hamīh i ʿapāk ʿvehān ʿpat dāšn i ēzišn-ič, yuttākʿhač ʿvattarān ʿpat adāšnīk i anēzišnīh-ič.* [4] *ēvak ʿsar i ʿēn ʿhar ʿsē ʿhast hamīh i ʿapāk yazdan ʿpat ēzišn *u dāšn-ič, yuttākīh-ič ʿhač ʿdēvān ʿpat anēzišnīh *u adāšnīh-ič.*

« Sur la communauté et la séparation ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Il y a plusieurs sortes de communauté et de séparation. La pre-

mière est, parmi les hommes, communauté avec les Aryens par le tempérament aryen et séparation d'avec les non-Aryens et le tempérament non-aryen. [2] La seconde est, parmi les Aryens, communauté avec les fidèles par observation de la loi orthodoxe et séparation d'avec les infidèles observant une loi hétérodoxe. [3] La troisième est, parmi les orthodoxes, communauté avec les bons à qui on donne et à qui on sacrifie et séparation d'avec les méchants à qui on ne donne ni ne sacrifie. [4] La quatrième est celle qui couronne les trois précédentes : communauté avec les *yazat* à qui on sacrifie et à qui on donne et séparation d'avec les *dēv* à qui on ne sacrifie ni ne donne. »

Il est vrai que le texte mentionne une classe de plus que le précédent ; mais l'impression de cercles concentriques se confirme : l'humanité ; la nation aryenne ; les orthodoxes ; les bons ; les *yazat*, chacune de ces communautés est comprise dans celle qui la précède, et est plus restreinte qu'elle, mais représente un degré de perfection plus grand. Aucune n'est dépréciée, chacune d'elles présente un trait favorable qui la distingue de la grande masse du groupement plus large dont elle fait partie. Le « tempérament aryen » est déjà une qualité appréciée, c'est le sol nourricier où peut pousser l'arbre de la Bonne Religion (1). L'observation de la loi orthodoxe vaut évidemment mieux, et plus encore le culte exclusif des bons et des *yazat*.

Le principe de la gradation est simple : ne pas faire de mal c'est déjà faire du bien et contribuer en quelque sorte à la grande lutte cosmique. Il n'est pas sans intérêt ici que le premier des textes que nous venons de citer soit précédé du passage suivant :

DkM 516.9-16 : *ʿu-šān ʿēn-ič ogon dāšt ʿkū martom 3 advēnak ēvak boxt ēvak anēraxt ēvak ēraxt. boxt ʿhān ʿkē ʿčiš ʿhač yazdān ʿašnavēt ʿpat kār ʿdārēt. anēraxt ʿhān ʿkē ʿhač ʿpas ʿoy ʿkē ʿčiš ʿašnut. u ēraxt ʿhān ʿkē dastβarān ʿbē vartēt.*

ʿu-šān ʿēn-ič ogon dāšt ʿkū ʿmartom ʿēn 3 advēnak ʿo vahišt ʿrasend. ēvak ʿhān i dānāk u ēvak ʿhān i dānāk ayyār u ēvak ʿhān i dānāk ʿnē hamēmār.

« Ils estimaient également ceci : Il y a trois sortes d'hommes, les sauvés, les non-damnés et les damnés. Est sauvé celui qui exécute les choses des *yazat* dont il a entendu parler ; non-damné celui qui imite celui qui a entendu ; damné celui qui se détourne des *dastβar*.

« Ils estimaient également ceci : Les hommes des trois catégories suivantes vont au Paradis : les sages, ceux qui aident les sages, ceux qui ne sont pas ennemis des sages. »

Nous avons vu plus haut que les mobiles auxquels obéissent les hommes de ces trois catégories sont différents. Un autre passage du sixième livre exprime la même idée :

DkM 485.4-9 : *ʿu-šān ʿēn-ič ogon dāšt ʿkū ʿnē handēšišn ʿnē tarsišn rād ʿmart čār xvādišn ʿhač apāronīh.*

(1) V. plus haut, p. 52 ss.

ʿu-šān ʿēn-ič ogon dāšt ʿkū handēšišn i mēnokīk ʿhač dravandīh gāsānīk. u ʿhān [i] gētīkīk ʿhač dusraβīh hātamānsrīkān. u tars i ʿhač puhr u pazd pātaxšāy dātīkān ʿhač vinās ʿpāyēt.

« Ils estimaient également ceci : ce n'est pas à cause du souci ou de la peur que l'homme doit chercher un remède à l'injustice.

« Ils estimaient également ceci : le souci mēnokien de ne pas être damné préserve les *gāsānīk* du péché, le souci *gētīkien* de ne pas souffrir de mauvaise renommée les *hātamānsrīk*, la peur du châtiment infligé par les rois les *dātīk*. »

Trois degrés de perfection, trois éthiques, trois communautés de plus en plus restreintes — la signification de la distinction n'en est pas épuisée. Dans la perspective eschatologique chacune des trois divisions de la religion a une fonction bien définie à remplir. L'ordre dans lequel elles se succèdent est cependant différent, le *dāt* apparaît comme mis en œuvre après les *hātamānsr*, ce dont on peut conclure qu'il est considéré comme leur étant supérieur. Mais les *Gāsān* représentent toujours la perfection la plus grande,

La religion révélée à Ušyatar sera une religion *hātamānsrīk* :

PR 48.4 : *dēn apēčak ʿbē ʿkunēt, hātamānsrīk ʿandar ʿo kār ʿkunēt u kār ʿhač hātamānsr ʿkunend.*

« Il rendra la religion pure, mettra en œuvre le *hātamānsrīk* et ils agiront selon les *hātamānsr*. »

Il fera disparaître la *druj* des loups (48.5-9) ; la description de l'événement qui ne manque pas de pittoresque, repose sur des faits rituels. Le septième livre du *Dēnkart* parle de la disparition de la *druj* à quatre pattes, *apasihišn i 4-zang toxmak* comme devant faire partie des miracles d'Ušyatar (*Dk* 7.9.2) ; cf. aussi *Bd Ankl*, 218.12 : *gurg srātakān hamāk ʿbē apasīhend* « les espèces des loups périront toutes ».

Ušyatarmāh, lui, établira la religion *dātīk* : *PR* 48.25 : *u dātīkīh ʿo kār ʿkunēt, kār ʿhač dāt ʿkunend* « et il mettra en œuvre la *dātīkīh* et ils agiront d'après le *dāt* ». Aussi la destruction de la *druj* progresse-t-elle d'un degré : après la destruction de la malice des loups ce qu'il en reste s'est réfugié dans les serpents (48.9), dont la malice sera détruite maintenant (48.26-29). Ce qu'il en reste se réfugie chez les bipèdes (48.29) ; cf. également *Bd Ankl* 219.19 s. : *ʿhān i az-toxmak druj apēsihēnēt (ʿkū mār u xrafstr ʿbē apēsīhēnēt)* « il fera périr la *druj* de la race des dragons » (c'est-à-dire il exterminera les serpents et les *xrafstr*).

On s'attend maintenant à voir l'œuvre de Sošāns qualifiée de gāthique, mais la *rivāyat* oublie d'en parler. Le septième livre du *Dēnkart* mentionne en revanche l'arrivée de Kai Hosrav qui assistera Sošāns dans son œuvre comprenant, entre autres, « l'organisation de la plus grande partie des humains selon la loi et le tempérament gāthiques », *Vīnārišn i frahist ʿmartom ʿpat gāsānīk xēm u dāt* (*Dk* 7.10.10) ; à comparer ici

également le 22e chapitre du *Sūtkar nask* selon lequel ce sera Kai Hosrav qui, avant la Rénovation, amènera Karsāsp à professer la religion gāthique (*Dk* 9.23.6) (1).

C'est encore le *Dēnkart* qui mentionne, parmi les miracles de Sošāns précédant la Rénovation, celui qui parachève l'extermination de la *druj* commencée par ses prédécesseurs : la destruction de la *druj* bipède et des autres (*Dk* 7.11.4).

Dans un passage (2) qui traite de la contribution spécifique de chacun des héros, passés et futurs, à la grande œuvre de la Rénovation, le *Dātastān-i dēnīk* se fait le porte-parole de la même tradition : *DD* 37.36 (*K* 139 r°, 1 ss.) : ... *u 'hān i mānsrīk čēgon Ušyatar u 'hān i dātīk čēgon Ušyatarmāh u 'hān i gāsānīk u frajāmīk čēgon Sošāns.*

Il serait facile de multiplier ici les références, notamment aux textes du troisième livre du *Dēnkart* ; mais nous en citons une bonne partie plus loin et nous contentons d'y renvoyer (3). Soulignons pour l'instant que les différents aspects de la tripartition de la religion mazdéenne sont bien attestés. Le fait le plus important pour nous est la liaison étroite de la *gāsānīkīh* avec la Rénovation finale. Les autres parties de la religion contribuent, bien sûr, à la destruction de la *druj* ; mais ce n'est que l'adoption finale et universelle de la forme suprême de la religion qui amènera la réalisation définitive de la *fraškart*.

Or, des textes que nous allons citer dans la première partie de notre ouvrage (4) nous indiquent clairement que la récitation des Gāthā amène la Rénovation ; et nous verrons également que tout office mazdéen évoque et anticipe le grand office de la Rénovation qui sera célébré pendant les cinq jours gāthiques de la dernière année du monde (5).

La doctrine gāthique est une doctrine de la Rénovation ; à la Rénovation ce sera elle qui prévaudra. Elle est liée à la célébration d'un office lors de la fête du changement d'année, ce qui lui confère son caractère propre.

C'est un levain qui transforme la religion iranienne ; mais celle-ci ne se confond pas encore avec lui. Limitée à un cercle restreint, la doctrine gāthique n'est pas celle de la grande masse. C'est peut-être une doctrine de mystères ; c'est sans doute une religion initiatique — le zoroastrisme le restera pendant toute son histoire (6).

Nous voyons maintenant dans quelle direction nous devons chercher la solution du problème du « zoroastrisme » des Achéménides : la religion des grands rois, celle au moins qui trouve son expression dans leurs

(1) Notre commentaire de *Dk* 7.11.
(2) V. plus bas, p. 403.
(3) V. plus bas, p. 88, 108, 416, 477 s., et notre commentaire de *Dk* 7.8.
(4) V. plus bas, p. 146 s., 263.
(5) V. plus bas, p. 93 s.
(6) L'initiation est obligatoire et seule permet de réserver une place dans le Paradis.

inscriptions, n'est pas une religion du type gāthique. C'est une religion du type *dātīk* qui est commune à toute la nation aryenne. Elle admet le principal postulat du zoroastrisme, le dualisme. Les *daiva* y sont rejetés, mais à côté d'Ahuramazdah on adore plusieurs *baga*. Le rapprochement lexical avec le résumé du *Bagān yašt* mentionné plus haut est significatif à cet égard ; et l'inscription d'Artaxerxès ne contient rien qui soit contraire à la religion de l'Avesta non-gāthique, celle des *Yašt* et du *Vidēvdāt*. Nous verrons tout à l'heure comment la relation d'Hérodote confirme cette image et de quelle façon elle permet de la préciser.

Mais voyons avant tout la conception de la *gāsānīkīh* telle qu'elle se dégage du commentaire pehlevi des Gāthā ; nous pourrons ainsi préciser davantage nos vues sur le sujet.

§ 10. *LA GĀSĀNĪKĪH*

Le terme de *gāsānīkīh* ainsi que l'adjectif *gāsānīk* dont il est dérivé sont attestés plusieurs fois dans les gloses de la version pehlevie des Gāthā. La comparaison des passages où revient le mot permet de déceler plusieurs aspects de sa valeur.

1) Le terme de *gāsānīkīh* peut gloser *mēnokīkīh*, ainsi *PY* 28.1 *b* : *'pat mēnokīkīh Ohrmazd fratom ('pat gāsānīkīh) afzāyīšn (ahrāyih) i 'pat harvist kunišn ('kū kunišn hamāk 'pat gāsānīkīh kunišn).*

« C'est par l'état spirituel, primitif, ô Ohrmazd, qu'il faut faire croître la justice, par toutes les actions (c'est-à-dire toutes les actions doivent être faites selon la *gāsānīkīh*). »

Le rapprochement de *gāsānīkīh* et de *mēnokīkīh* est significatif ; la notice du *Dēnkart* selon laquelle les *Gāsān* forment la partie de la Religion qui traite du *mēnok* revient tout naturellement à l'esprit.

Mais *gāsānīkīh* n'équivaut pas simplement à « spiritualité ». C'est une *dēn*, une règle de conduite à laquelle il faut se conformer ; la seconde glose le dit expressément.

2) Sous la forme la plus générale, cette affirmation revient *PY* 45.2 *e*, où le Saint-Esprit dit à son antagoniste que leurs religions et leurs âmes ne s'accordent guère : *'nē dēn ('čē 'man dēn gāsānīkīh u 'to yātūkīh) u 'nē ruβān ašān 'pat haknēn ('hān 'kē 'apar dēn i 'man 'ēstēt 'hān 'kē 'apar dēn i 'to ēstēt ašān ruβan 'nē 'pat ēvak gyāk).*

« Ni (nos) religions (car ma religion est la *gāsānīkīh* et la tienne, la sorcellerie), ni les âmes ne se trouvent ensemble (les âmes de ceux qui suivent ma religion et celles de ceux qui professent la tienne ne se trouvent pas au même endroit). »

D'autres passages sont plus définis : *PY* 32.9 *c* : *'pat 'oyšān 'saxvan it mēnokīhā Ohrmazd i Ašvahist o 'šmāh garzīt ('kū-m gāsānīkīh 'nē raβāk rād-ič garzom).*

« Par ces paroles dans le *mēnōk*, ô Ohrmazd, Ašvahišt s'est plaint à vous : « C'est parce que la *gāsānīkīh* n'est pas propagée que je me plains. »

PY 32.8 *c : ʿoyšān-ič (ʿandar ʿhān dahišn) ʿman ʿ(pat gāsānīkīh ʿbē došītan ʿto Ohrmazd ʿbē vičīt ʿpas (ʿkū ʿto-č ʿpat xūp dāšt).*

« Parmi eux (dans cette création) moi (en choisissant par la *gāsānīkīh*) je t'ai choisi, Ohrmazd (c'est toi que je considère comme bon). »

PY 33.1 *a : ʿhān ʿpat nikīrišn ēton varzišn ʿkē dāt axvān i fratom (ʿhač-iš paitāk gāsānīkīh ʿkū ʿbē nikirišn i ʿčiš hamāk ʿpat gāsānīkīh kunišn).*

« Il faut faire attention à cela et accomplir les lois de la première existence dont se révèle la *gāsānīkīh* (il faut faire attention et faire tout d'après la *gāsānīkīh*). »

Le *Bak* explique le passage de la façon suivante :

Dk 9.55.1 : ... *ʿkē Ohrmazd stāyēt aš kunišn ʿpat gāsānīkīh āmoxt ʿbavēt ; ʿēt-ič rād ʿčē Ohrmazd-ič stāyišn ʿpat kunišn čim ʿkē kunišn burzēt aš ʿhān kunišn kartan-ič āmoxt ʿbavēt Ohrmazd kunišn gāsānīkīh i ʿhast apēčak vehīh.*

« Celui qui exalte Ohrmazd apprend par là même à agir selon la *gāsānīkīh* ; c'est parce que c'est l'exaltation d'Ohrmazd qui est le but de l'action ; celui qui estime une action apprend par là même à l'accomplir ; l'action d'Ohrmazd est la *gāsānīkīh*, c'est-à-dire la pure bonté. »

3) Dans certains passages cités la *gāsānīkīh* apparaît dans un contexte permettant de conclure à son étroite parenté avec les « lois de la première existence » ; *PY* 33.1, que nous venons de citer, présente même les deux termes comme plus ou moins équivalents. Voici d'autres passages attestant la connexion entre la *gāsānīkīh* et les origines :

PY 45.2 *a : ēton frāč ʿgoβom ʿandar axvān mēnokīhā fratom (gāsānīkīh).*

« Je proclame donc le premier état spirituel de l'existence (la *gāsānīkīh*). »

PY 51.2 *a : ʿhān i ʿšmāh Ohrmazd fratom (gāsānīkīh) ʿpat ahrāyīh ʿhān-ič.*

« Cette première chose à vous, ô Ohrmazd (la *gāsānīkīh*), et également pour la justice ».

(traduction pratiquement impossible ; sens altéré par rapport à l'original avestique).

4) Cet état primordial équivaut parfois à l'*afzonīkīh*, la « prospérité » ou « sainteté » :

PY 47.2 *a : ʿoy i mēnok afzonīk i pahrom (gāsānīkīh pat-iš).*

« L'Esprit-Saint le meilleur (la *gāsānīkīh* est par lui). »

PY 47.3 *a : ʿhān i mēnok afzonīkīh ʿpat ʿto ʿhast (gāsānīkīh).*

« Cet Esprit, la sainteté est par toi (la *gāsānīkīh*). »

5) État spirituel primordial et saint, règle de conduite religieuse à laquelle il faut se confirmer, la *gāsānīkīh* est également un idéal qui doit être rétabli :

PY 31.7 *a : matan-iš patmān fratom ʿkē-š o rošnīh gumext xvahrīh (i Ohrmazd ʿkē ʿēn kart ʿkū nēvakīh ʿi-š ʿētar aš ʿod ʿapāk aš ʿēn ʿčiš mat ʿēstēt ʿkū-š gāsānīkīh ʿapāč ʿrasēt).*

« L'arrivée de la première mesure de celui qui mélangea le bonheur à la lumière (Ohrmazd qui fit de la sorte que celui qui possède le bonheur ici en est accompagné là-haut. Cette chose-là lui est arrivée : la *gāsānīkīh* reviendra). »

L'état primordial sera donc rétabli, la béatitude primitive reviendra. La pensée impliquée par cette exégèse est en consonance avec l'idéologie mazdéenne en général. Même le fait que cette exégèse n'a pas compris la signification exacte des passages sur lesquels elle s'est exercée n'a qu'une importance secondaire ici ; ce n'est pas une interprétation erronée qui a créé la conception de la *gāsānīkīh*, elle n'a fait que l'introduire là où elle croyait la retrouver.

6) L'adjectif *gāsānīk* apparaît deux fois dans la traduction pehlevie des Gāthā ; dans le premier passage, *PY* 30.7 *a*, le contexte est plutôt obscur ; on peut néanmoins comprendre que Xšaθrvar, Vahuman et Ašvahišt viendront chez un (homme) *gāsānīk*. L'orientation eschatologique, possible ici, est tout à fait certaine dans le second passage :

PY 48.4 *c : ʿpat ʿēt i ʿto xrat awdom-ič ʿmart ʿzan ʿhend (ʿkū gāsānīk ʿbē ʿbavend).*

« A la fin les hommes et les femmes seront selon ta sagesse (c'est-à-dire ils deviendront *gāsānīk*). »

« État gāthique » comme état spirituel primordial qui sera restitué à la fin des temps ; état de sainteté, idéal auquel on doit se conformer, doctrine que l'on accepte et que l'on suit, voilà les acceptions du terme dans la version pehlevie des Gāthās. L'image qui s'en dégage confirme celle que nous avons entrevue. Le rôle eschatologique et sotériologique de la doctrine gāthique est souligné. Citons ici un texte qui, tout en relevant d'un cercle d'idées assez différent, met bien en relief cet aspect de la fonction de la doctrine gāthique : le cinquième chapitre du *Sūtkar nask* :

Dk 9.6 : [1] *Panjom frakart, Xšmaiby. ʿapar framūštan i ʿpit ʿo ʿpus u ʿpus ʿo ʿpit u ʿbrāt ʿo ʿbrāt u dost ʿo dost u mānpat ʿo nairīk u nairīk ʿo mānpat ʿandar zamān handāčišn ʿpat sērīh u hang u ʿnē framūštan i mēnok i Gāsān ʿo hāvanīk ošmurtār u srūtār i Gāsān.* [2] *ʿapar garžišn i mēnok i Gāsān ʿkad hērpat u dastβar ʿpat uzdēhīkīh ʿbē vitīrēt u karp i ʿhān*

ʿmart ʿapač ʿo ʿxvēš būm ʿnē ʿrasēt, ʿhān rād ʿčē ʿhač ʿhān ʿbē ʿandar ʿhān būm ʿzāyišn u staxmakīh i ahramokān ʿbavēt. [3] *u ʿapar apartar zorīh i mēnok i Gāsān u ʿhān-ič i rātīh ʿpat boxtan i ruβān ʿhač došaxv.* [4] *Āpātīh pahrom ahrāyīh ʿhast.*

« [1] Cinquième chapitre, Xšmaibya. Que le père oublie le fils, le fils le père, le frère le frère, l'ami l'ami, le chef de famille l'épouse, l'épouse le chef de famille avec le temps en satiété et opulence ; mais que l'esprit des Gāthā n'oublie aucun de ceux qui récitent et chantent les Gāthā. [2] Sur la complainte de l'esprit des Gāthā quand un *hērpat* ou un *dastβar* meurt en terre étrangère sans que son corps soit ramené dans son pays ; c'est parce que c'est à l'étranger que naissent les violents hérétiques. [3] Que l'esprit des Gāthā déploie sa puissance supérieure et sa générosité pour sauver les âmes de l'enfer. [4] Le bien souverain c'est la justice. »

Il ne s'agit plus de la rénovation du monde entier (1), mais du salut individuel. La différence n'est pas essentielle, pourtant : les deux représentations sont parallèles. C'est toujours une doctrine de salut et un acte rituel assurant l'immortalité à celui qui l'accomplit, la manifestation la plus haute de l'ancienne religion iranienne à qui elle confère son orientation, la doctrine d'un groupe restreint qui ne s'identifie pas à la totalité des manifestations religieuses. D'autres actes cultuels sont licites, admis et recommandés ; il suffit que leur contenu et leur but ne soient pas opposés à ceux de l'office gāthique qui est célébré pendant les cinq derniers jours de l'année pour obtenir le renouvellement du temps.

L'office gāthique, sa connexion avec le renouvellement du temps, la doctrine qui y trouve son expression sont attestés depuis les Gāthā ; la gradation des trois types de religion, leurs caractères spécifiques ne sont décrits que par quelques textes pehlevis. L'Avesta non-gāthique n'en parle que rarement, sans donner de détails et seulement dans les passages dont le caractère tardif ne fait pas de doute. Mais nous avons un autre témoin, celui même à qui nous devons la plus ancienne description de la religion perse : Hérodote.

§ 11. *LE TÉMOIGNAGE D'HÉRODOTE*

Les faits cités au courant de ce chapitre, toute notre conception de la nature de la doctrine gāthique et de son rôle exact dans le système religieux mazdéen, la comparaison esquissée avec les inscriptions achéménides nous mettent à même de mieux comprendre maint détail de la description de la religion perse par Hérodote. Ici encore il ne s'agit pas de forcer dans un schéma préfabriqué l'image qu'on nous présente, mais de voir tout d'abord sa structure propre pour la comparer ensuite avec les résultats que nous avons obtenus par ailleurs.

(1) V. aussi, sur le rôle de l'Esprit des Gāthā, *SDB* 42.3. Cf. maintenant *RHR* 157.1960. 155-183.

Le panthéon perse décrit par l'historien grec est simple : Le Ciel — Zeus à qui on sacrifie aux sommets des montagnes — le soleil, la lune, la terre, le feu, l'eau, les vents, plus une déesse qui s'appellerait Mitra. A toutes ces divinités on offre des sacrifices (θύουσι), mais on ne les figure pas, car à la différence des Grecs les Perses ne se représentent pas les dieux à l'instar des hommes (I.131).

Ils sacrifient en un lieu pur et prient pour la prospérité de tous les Perses et du roi. Ils tuent la victime et l'étendent, coupée en morceaux, sur une litière d'herbe pure. Un mage se tient à côté et chante une théogonie, car il n'est pas permis aux Perses de sacrifier en dehors de la présence d'un mage (132).

Parmi d'autres coutumes, Hérodote souligne que les Perses n'urinent ni ne crachent dans un cours d'eau, ni ne s'y lavent les mains ; car ils ont pour les cours d'eau la plus grande révérence ἀλλὰ σέβονται ποταμοὺς μάλιστα (138).

Quant au mode de funérailles, il n'est pas bien certain : car les mages jettent leurs cadavres aux oiseaux ou aux chiens tandis que les Perses les enterrent enduits de cire. Les mages ont des coutumes étranges, ils tuent tous les animaux, à part le chien et l'homme : les fourmis, les serpents, etc. (140).

Adoration d'un dieu suprême, des forces de la nature, d'une déesse ; refus d'anthropomorphisme — tels paraissent être les traits distinctifs de cette forme religieuse.

On a identifié depuis toujours le Ciel-Zeus à Ahuramazdah (1). Le culte du soleil, de la lune, des autres forces de la nature dont il est question a été conçu d'habitude comme un culte naturaliste aussi éloigné que possible du zoroastrisme. La religion décrite serait un mazdéisme, mais un mazdéisme étranger à la réforme (2).

Or, tout ce que nous avons dit jusqu'ici justifie une interprétation différente de ces faits. Seul, chez Hérodote, le sacrifice offert à Zeus est décrit : on lui sacrifie aux sommets de montagnes. Quant aux « forces de la nature », l'historien se contente de dire que les Perses leur sacrifient.

Mais de quelles forces de la nature s'agit-il ? Nous ne pouvons affirmer que nous avons affaire à une interprétation naturiste des Aməša Spenta (3). Mais déjà les Gāthā parlent des eaux et des plantes, du soleil et des luminaires comme des entités faisant partie de la bonne création. Une strophe comme celle où il est question des méchants qui considèrent le bœuf et le bétail comme les pires choses à voir est à retenir dans ce contexte.

(1) BENVENISTE, *Persian Religion*, 28 s.
(2) BENVENISTE, *op. cit.*, 22-49 ; *Les mages*, 20 ss. ; NYBERG, *Religionen* 368 ss. ; CHRISTENSEN, *Démonologie*, 39 ss. ; opinion contraire SCHAEDER, *ZDMG* 95.447.
(3) Cf. BENVENISTE, *Persian Religion*, 26-30.

Par la suite l'horizon se précise ; c'est une obligation que d'adorer les eaux et les feux, les luminaires, la terre. Nous disons « adorer », mais le mot pehlevi employé ici (1), *yazišn*, signifie à proprement parler « sacrifice ». Or ce sacrifice ne ressemble en rien à ce que nous entendons par là ; adorer les éléments signifie ne pas leur faire de tort, ne pas les souiller, agir envers eux comme il faut, selon l'ordre de la nature et du monde. Cette conception implique la généralisation de la notion du sacrifice, l'élargissement d'une doctrine ritualiste à l'échelle cosmique (2).

Si tel était le cas à l'époque achéménide, la notice d'Hérodote peut avoir une tout autre signification. En effet, rien ne s'oppose *a priori* à ce qu'on entende le « sacrifice » offert aux forces de la nature de la façon dont le font les textes pehlevis. Le respect avec lequel les Perses traitent l'eau est précisément un exemple de ce « sacrifice » ainsi compris. C'est la seule indication positive que nous ayons, mais elle va dans le sens de notre interprétation.

Le fait qu'Hérodote emploie ici θύουσι ne s'y oppose pas ; son informateur iranien aurait en tout cas employé un terme dérivé de la racine *yaz* dont θύειν était la seule traduction possible.

Tout cela est d'ailleurs secondaire pour nous ici. Le principal intérêt de la notice d'Hérodote est ailleurs. Deux points surtout méritent attention, deux points qui, au premier abord, semblent contradictoires.

Les coutumes des mages diffèrent, sur certains points tout au moins, de celles des Perses en général. Ainsi les premiers exposent leurs cadavres tandis que les seconds les enterrent après les avoir enduits de cire. La coutume de tuer les fourmis, etc., semble également ne s'appliquer qu'aux mages.

On en a toujours conclu que la religion des mages différait de celle des Perses (3) et, vu l'état général des études zoroastriennes, cette conclusion était la seule possible. Un autre fait, cependant, semble la contredire : c'est que la présence d'un mage est exigée lors d'un sacrifice et que les Perses ne peuvent sacrifier sans eux.

Cette contradiction apparente n'admet que deux solutions : ou postuler l'existence de deux classes de mages dont l'une aurait observé

(1) Hertel, *Beiträge zur Erklärung*, 240, souligne que *yaz* ne signifie pas « adorer » mais bien « offrir, sacrifier ». M. Widengren, *Numen*, 1.1954.57 (d'après Bartholomae, *MiranM*, 2.10 ss.), parle du nom de *yazišn* des liturgies pour les morts en y voyant une preuve que ces offices remplacent un sacrifice. A ce sujet il importe de noter : 1) La cérémonie en question est un office du *Yasna* (év. *Yasna-Vidēvdāt*), v. Modi, *Religious ceremonies*, 76 ; *yazišn* est le nom habituel du *Yasna* en pehlevi ; 2) En conséquence, si le *yazišn* pour les morts remplace un sacrifice, cela vaut pour n'importe quel office du *Yasna* ; 3) Mais le *Yasna* ne remplace pas un sacrifice, il est un sacrifice : la seule nuance est qu'il n'est plus, à l'époque historique, un sacrifice sanglant.

(2) V. plus haut, p. 42.

(3) Benveniste, *Persian Religion*, 32 ss. ; Nyberg, *Religionen*, 369 ss. ; la position de Christensen n'est pas claire.

les mêmes coutumes que les Perses (1) tandis que l'autre aurait eu des usages particuliers — rien ne permet de le faire ; ou alors admettre que la différence de coutumes entre les deux groupes n'implique pas une différence de secte, que, tout en différant parfois dans leurs coutumes, les mages et les Perses professent la même religion.

Nous optons pour cette seconde opinion. Considérons les points suivants :

1) Les mages exposent leurs cadavres. L'usage est conforme aux prescriptions du *Vidēvdāt* et est adopté jusqu'à nos jours par les zoroastriens de l'Inde et de Kerman. A noter cependant que l'usage perse non plus n'est pas absolument contraire au zoroastrisme. Grâce à un iranisant distingué il vient d'être adopté, de nos jours, par les zoroastriens de Téhéran.

2) Une autre prescription du *Vidēvdāt* est également observée par les mages : celle de tuer les animaux nuisibles comme les fourmis, les serpents, etc. On a dit que ce sont les mages qui ont fait le *Vidēvdāt*, non le *Vidēvdāt* qui a fait les mages (2) ; l'affirmation ne peut être prouvée. Le *Vidēvdāt* s'accorde trop bien avec le dualisme gāthique pour que nous puissions *a priori* le traiter d'adjonction factice au canon sacré et le considérer comme contraire à l'esprit authentique du zoroastrisme.

Il resterait la possibilité que les mages aient suivi uniquement les doctrines du *Vidēvdāt* et non celles des Gāthā, c'est-à-dire que leur religion fût du type *dātīk* — comme celle des grands rois — et non du type *gāsānīk*. A cela s'oppose le troisième point.

3) Les Perses doivent sacrifier en présence d'un mage. Le sacrifice préparé, le mage chante une théogonie.

H. H. Schaeder a conjecturé, avec de bonnes raisons semble-t-il, que la « théogonie » en question était identique aux Gāthā (3). En effet, les Gāthā sont le seul texte avestique que nous connaissions qui contient des passages « théogoniques » ; c'est aussi pratiquement le seul texte chanté (4).

(1) Christensen, *Démonologie*, 46, parle cependant d'une religion daivique ayant coexisté en Médie avec celle des mages ; et Plutarque mentionne des différences d'opinion parmi les mages.

(2) Affirmation de Moulton, *Early Zoroastrianism*, 183 ss., reprise par Nyberg, *Religionen*, 335 ss., 374 ss., 395 ss., et très largement acceptée, Christensen, *Démonologie*, 29 ; Wikander, *Feuerpriester*, *passim* ; Hartman, *Gayōmart*, 76 ss. ; Widengren, *Numen*, 1.1954.77 ss.

Il importe de se rendre compte sur quelles bases fragiles repose toute cette construction : sur la mention de Raga dans le premier chapitre du *Vidēvdāt* et sur le fait que *Y* 19.8, ce même Raga est appelé « le zoroastrien ». Le même passage dit que, tandis que dans les autres pays il y a cinq chefs, *nmānapaiti*, *vispaiti*, *zantupaiti*, *daŋhupaiti* et *zaraθuštra*, à Raga il n'y en a que quatre, les mêmes moins le *daŋhupaiti*. Zaraθuštra est évidemment ici le titre d'un prêtre et il est possible que le gouvernement de Raga était plus théocratique que celui des autres provinces ; mais un *zaraθuštrōtəma* n'est pas mentionné directement en connexion avec la ville. L'identité des prêtres de Raga et des mages mèdes n'est pas exclue, mais il ne s'ensuit nullement que ce soient les mages qui ont écrit le *Vidēvdāt*, moins encore que ce *nask* renferme des doctrines contraires à celles des Gāthā.

(3) Ein indogermanischer Liedertypus in den Gāthās, *ZDMG* 94.1940.395-408.

(4) C'est seulement à propos des Gāthā que l'on emploie *srāvaya-* ; et c'est leur mode de récitation qui explique le fait que les voyelles finales y sont notées toujours longues.

Dans notre conception des Gāthā, le parallélisme devient encore plus frappant. C'est après la préparation du sacrifice que le mage chante sa théogonie, mais c'est aussi après la préparation du sacrifice, dans l'office du *Yasna*, que le *zaotar* récite (chante) les Gāthā.

Confrontant les données fournies par Hérodote avec le schéma que nous ont transmis les textes pehlevis, nous voyons leur accord profond. Les mages chantent les Gāthā et fonctionnent comme prêtres chez les Perses ; leurs coutumes correspondent aux prescriptions de l'Avesta. Leur religion, telle que nous la voyons, est une religion *gāsānīk*.

Les Perses admettent la suprématie religieuse des mages ; certains actes religieux ne peuvent être accomplis sans leur présence. Ils respectent les éléments, évitent de souiller l'eau et la terre, mais ne suivent pas partout les coutumes des mages. C'est une religion *dātīk* — le résultat s'accorde bien avec le témoignage des inscriptions royales.

Nous revenons ainsi, en la précisant, à la théorie de Messina selon laquelle les mages avaient été, dès le début, les sectateurs de Zoroastre dont la religion avait un caractère ésotérique (1).

Parmi les témoignages des auteurs grecs cités par Messina à l'appui de sa thèse, celui de Dion Chrysostome mérite une attention spéciale. Zoroastre vécut retiré sur une montagne ; un jour une pluie ignée tomba et produisit un grand feu. Zoroastre en sortit indemne et enseigna sa religion non à tous les Perses mais aux meilleurs parmi eux qu'on appelle les mages (*Or.*, XXXVI, 40 s.).

Bidez et Cumont, pour qui l'épisode est certainement authentiquement mazdéen (2), ne retrouvent comme parallèle que la tradition selon laquelle à la résurrection le monde sera englouti par un fleuve de feu. En fait, le dixième chapitre du *Varštmānsr nask* présente un récit beaucoup plus proche (3).

L'image de la religion iranienne que nous venons d'esquisser se trouve ainsi confirmée de plusieurs côtés ; un point cependant demeure obscur : les rapports entre les mages et le zoroastrisme.

La construction proposée par Moulton (4) est encore aujourd'hui généralement adoptée par les savants : les mages sont primitivement des prêtres mèdes qui, convertis au zoroastrisme, usurpent pour ainsi dire le nom des disciples du Prophète et contaminent sa doctrine de leurs propres hérésies (5). Messina est resté à peu près isolé dans sa tentative de réagir contre cette manière de voir ; les savants suédois, par contre, l'ont entièrement épousée (6).

(1) *Der Ursprung der Magier und die Zarathuštrische Religion*, 81 ss.
(2) *Les mages hellénisés*, 1.29.
(3) V. plus bas, p. 331 s.
(4) *Early Zoroastrianism*, 183 ss.
(5) V. plus haut, n. 4 et 5, p. 13.
(6) Notamment WIDENGREN, *Numen*, 2, 113 ss. ; et WIKANDER, *Feuerpriester*, *passim*.

Pourtant, les travaux de M. Wikander ont précisément mis en relief le rôle prépondérant des *mobad* dans l'établissement et l'organisation de l'église sassanide (1). Pour les Anciens, Zoroastre était le chef des mages et leur maître ; même les « maguséens » (2) disséminés à travers l'Asie antérieure et dont la doctrine ne conservait qu'une ressemblance lointaine avec celle des Gāthā (3) se réclamaient toujours de Zoroastre. Mais les Grecs savaient aussi — les témoignages recueillis par Messina l'attestent bien (4) — que, primitivement, la μαγεία avait été autre chose que la γοητεία pratiquée par les Chaldéens et que la vraie μαγεία, la μαγεία zoroastrienne, équivalait à la θεῶν θεραπεία (5).

Les Syriens aussi appelleront la religion de Zoroastre celle des *magušē*, en quoi ils seront suivis par les Arabes.

Par contre, le contraste entre le zoroastrisme et la religion des mages, affirmé par Mani et, quelques siècles plus tard, par Mazdak (6), a une signification spécifique et n'autorise pas les conclusions touchant leurs origines.

L'étymologie du nom des mages a ici une importance certaine : ce mot a-t-il quelque rapport avec le gāthique *maga* ou non ?

Plusieurs faits dont les indications convergent nous inclinent à répondre par l'affirmative à la question.

1) *Maga* signifie « don », « offrande », « sacrifice » (7) ; un *magu* — forme abrégée du gāthique *magavan* ou dérivé indépendant — sera forcément quelqu'un dont les fonctions se situent dans le domaine rituel.

2) C'est précisément le cas du mage d'Hérodote dont la fonction est d'assister au sacrifice pour assurer sa validité.

3) Cette acception du terme est visible même à travers ses transcriptions grecques. La μαγεία primitive équivaut à la θεῶν θεραπεία. La formule de l'inscription de Rhodandos est peut-être encore plus significative. En effet, au lieu de la traduction « est devenu un mage de Mithras » pour ἐμάγευσε Μίθρῃ (8), Cumont proposa « célébra une cérémonie mazdéenne », ce qui paraît accepté aujourd'hui (9). Mais c'est plutôt une explication qu'une traduction. Ne serait-il pas possible de traduire, en précisant, « il sacrifia à Mithras » ?

(1) *Feuerpriester*, notamment 175 ss.
(2) Sur les maguséens, BIDEZ et CUMONT, *Les mages hellénisés*, 1.57 s. ; CUMONT, La fin du monde selon les mages occidentaux, *RHR* 103.1931.33 ss.
(3) BIDEZ-CUMONT, *op. cit.*, 1.29.
(4) *Der Ursprung der Magier*, 17-20 ; BIDEZ-CUMONT, *op. cit.*, 1.94, n. 1.
(5) (PSEUDO) PLATON, *Alcibiade*, 122 *a*, cité par BIDEZ-CUMONT, 2.22.
(6) *Oriens*, 13-14.1961.26 ss.
(7) V. plus bas, p. 148 ss.
(8) GRÉGOIRE, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, 1908.434-447 ; BENVENISTE, *Les mages dans l'ancien Iran*, 28 ss. ; BIDEZ-CUMONT, *op. cit.*, 1.94 n. 1.
(9) CUMONT, *Anatolian Studies Presented to William Hepburn Buckler*, 68 ; NOCK, *American Journal of Philology*, 63.1942.349 ; M.-J. VERMAESEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 1.50.

Deux faits restent à considérer : le *moγu-tbiš* de *Y* 65.7 et la notice d'Hérodote selon laquelle les mages auraient été une tribu mède.

En ce qui concerne le premier, M. Benveniste (1) a souligné le fait que le terme se trouve dans une énumération *haši-tbiš moγu-tbiš vərəzanō-tbiš nāfyo-tbiš* ; en conséquence, il doit désigner le membre d'une certaine division territoriale ou sociale.

Le fait paraît indiscutable (2), mais nous ne croyons pas qu'il puisse constituer un argument contre le rapprochement entre *magu* et *maga*.

1) Le parallélisme entre *sakhi* (av. *haši*) est connu du *Ṛgvéda* :

RV 5.64.5 : *á no mitra sudītíbhir váruṇaśca sadhástha ā/své kṣáye maghónām sákhīnām ca vṛdhásell.*

« Venez vers nous, ô Mitra et Varuṇa, avec illumination, sur le champ, dans la propre maison des seigneurs des dons et pour la prospérité des amis. »

8.1.16 : *a tvàdya sadhàstutim vavátuh sákhyur āgahi/ápastutir maghónām prá tv avatvádha te vaśmi suṣṭutim//.*

« Viens donc aujourd'hui aux éloges communs de l'ami qui t'aime ! L'exaltation des maîtres des dons puisse t'encourager ! Je désire tes louanges. »

Quelle que soit la signification exacte de ce parallélisme, il est directement comparable à celui de *haši* et de *moγu*.

2) Mais si *magu* équivaut d'une certaine façon à *magavan*, la nature des liens qui unit les membres du groupe social ainsi désigné se trouve précisée ; même si *magu* désigne le membre d'un *zantu*, il s'agit d'une désignation spécifique insistant sur un des aspects constitutifs de la communauté : la célébration d'un *maga*, d'un sacrifice commun.

3) Si tel est le cas, la spécialisation sacerdotale des mages devient bien compréhensible : si le *magu* désigne le membre d'un *zantu* en tant que participant à un sacrifice commun, il peut désigner éminemment celui dont c'est la fonction de présider au sacrifice.

Mais il est peut-être licite de se demander si, tout en admettant la connexion entre le *zantu* et les *magu*, ce dernier terme désigne vraiment tout membre d'un *zantu* et non celui qui, dans le *zantu*, préside aux sacrifices (3).

4) La notice d'Hérodote selon laquelle les mages auraient formé une des tribus mèdes est difficile à interpréter. Qu'un mot employé comme terme générique pour désigner les membres d'une tribu quelconque en vienne à désigner *une* tribu particulière implique un processus peu commun. Il est beaucoup plus simple d'imaginer que les mages occupaient parmi les Mèdes une position spéciale en raison de leurs fonctions sacerdotales et que ces fonctions étaient héréditaires (1), ce qui est d'ailleurs conforme aux témoignages dont nous disposons. Dans ces conditions, les mages pouvaient bien apparaître comme une tribu, leur cas étant comparable à celui des lévites en Israël.

(1) *Les mages*, 6 ss. ; cf. SCHAEDER, *OLZ* 43.1940.383.
(2) SCHAEDER, *ibid.*, 377 ss.
(3) BENVENISTE, *op. cit.*, 18 s.

Nous croyons ainsi pouvoir répondre par l'affirmative à la question sur le lien entre les mages et le zoroastrisme et ne mettrons pas sur leur dos tout ce qui, dans le mazdéisme postérieur, diverge de la doctrine gāthique.

Ayant ainsi dégagé la place de cette dernière dans l'ensemble religieux iranien, nous nous sentons plus à l'aise pour aborder son étude.

(1) Elles le sont jusqu'à nos jours chez les Parsis.

LIVRE PREMIER

LE RITUEL : LA FÊTE DE LA RÉNOVATION

Chapitre Premier

LA DOCTRINE DU SACRIFICE

§ 12. *REMARQUES PRÉLIMINAIRES*

Nous avons vu, dans notre *Introduction*, que la doctrine gāthique n'était que la forme la plus élevée de la religion iranienne. Deux autres, au moins, coexistent avec elle, également légitimes et orthodoxes. Dans le monde imparfait qui est le nôtre, il n'en peut être autrement, c'est seulement à la Rénovation que la doctrine gāthique prévaudra et sera acceptée par tous les humains. D'ici là des accommodements sont possibles. On n'ira jamais jusqu'à adorer des *daiva*, sinon à titre apothropaïque, mais une grande partie de la nation aryenne se contentera d'invoquer les anciens dieux, quitte à leur faire subir quelques transformations qui rendent leur culte compatible avec l'enseignement gāthique.

Le calendrier évoque ce caractère composite de la religion iranienne. Les mois de l'année portent aussi bien les noms des *yazata* que ceux des Entités gāthiques ; les jours également. Les cinq jours épagomènes qui terminent l'année et ne font partie d'aucun mois sont cependant consacrés aux Gāthā et portent leur nom ; c'est la période la plus sacrée de l'année, celle qui précède immédiatement l'avènement de l'année nouvelle. Il n'est pas nécessaire de souligner ici combien cette constatation rejoint le résultat auquel nous avons abouti dans notre Introduction ; elle nous indique la piste à suivre pour la solution du problème gāthique.

Les Gāthā forment la partie centrale de l'office zoroastrien du *Yasna*. Leur récitation opère la Rénovation qui est le but de l'office gāthique. L'office du *Yasna-Visprat* est célébré avec une solennité particulière pendant les Gāsānbār, et notamment pendant le dernier d'eux qui comprend les cinq jours gāthiques. La description de cette fête que nous lisons dans le résumé du *Pāčak nask* dans le huitième livre du *Dēnkart* comporte plusieurs éléments : le sacrifice animal ; l'assemblée des fidèles, la confession et le pardon des péchés ; l'initiation et son renouvellement ; l'entretien avec la divinité. Les mêmes éléments figurent dans

les Gāthā, et, d'un autre côté, dans les descriptions de la Rénovation que transmettent les livres pehlevis et notamment Zātspram.

La liturgie cosmique qui amènera la résurrection des morts est le modèle de l'office zoroastrien, et tout office zoroastrien la symbolise. Pendant sa célébration, tout particulièrement pendant la récitation des Gāthā, tout prêtre s'identifie au Sauveur futur, mais aussi à Zoroastre : cela est visible déjà dans les Gāthā et est attesté par toute la tradition ultérieure.

La doctrine de la Rénovation que contiennent les Gāthā apparaît ainsi liée à la célébration de la fête annuelle où le prêtre aborde la divinité, s'entretient avec elle, proclame la doctrine reçue, initie de nouveaux fidèles et offre un sacrifice pour eux, préparant ainsi la Rénovation : suppression du mal, pardon des péchés, retour du printemps. Tel sera le résultat de la première partie de notre ouvrage.

Notre démonstration se fera ici en trois étapes : dans un premier temps, faisant provisoirement abstraction des Gāthā, nous nous attachons à déceler le parallélisme entre les représentations eschatologiques du zoroastrisme et les descriptions de la fête annuelle ; cela nous amènera à étudier le symbolisme de l'office zoroastrien. Nous finissons ici par poser le problème des connexions gāthiques.

En abordant ensuite les Gāthā, nous posons deux problèmes préliminaires : celui de la signification de certaines expressions gāthiques dont la valeur liturgique nous paraît évidente ; celui de l'ordre des hymnes et de leur unité.

En troisième lieu, nous étudions la structure de l'office gāthique et ses étapes.

§ 13. *LA RÉNOVATION SELON LE DERNIER CHAPITRE DES SÉLECTIONS DE ZĀTSPRAM*

La doctrine eschatologique du mazdéisme comporte plusieurs aspects qui méritent attention. Un des plus remarquables est sa liaison avec la célébration de quelques fêtes annuelles et, d'une manière générale, avec la liturgie. On se sent presque gêné de parler de « doctrine » eschatologique : plutôt que d'un système de dogmes rationnellement échafaudé, il s'agit ici d'un complexe rituel, mythique et conceptuel. Plusieurs textes pehlevis laissent apparaître sa structure : l'élément rituel y est indissolublement lié aux deux autres et ne peut en être séparé (1).

(1) Le complexe rituel et idéologique du Nouvel An en Iran ancien a été très peu étudié ; sa connexion avec la doctrine zoroastrienne dans son ensemble et notamment avec son eschatologie est passée pour ainsi dire inaperçue. On a étudié surtout certains mythes et rites qui ne s'accordaient pas — du moins on le pensait — avec la doctrine gāthique v. n. DUMÉZIL, *Le problème des Centaures*, 57-93 ; WIDENGREN, *Numen*, 1.1954.51 ss. LOMMEL, *Der arische Kriegsgott*, *passim*.

Pour ce qui est du sacrifice final que préfigurent tous les offices zoroastriens, le caractère récent de la tradition a été affirmé : ainsi selon LOMMEL, *Die Religion Zarathustra's*, 209, le motif serait sans importance ; étranger à l'esprit de la doctrine primitive, il n'aurait pas existé à l'époque de l'Avesta récent (*ibid.*, 217). Selon ABEGG, *Messiasglaube*, 215, la description du sacrifice en question serait constituée par des motifs disparates. Le symbolisme du récit a pareillement échappé à SÖDERBLOM, *La vie future selon le mazdéisme*, 256 ss. On appréciera ici GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland*, qui compare le sacrifice de Mithras (comparaison reprise par Abegg) ; mais ici encore il s'agit de quelque chose d'extérieur à la tradition mazdéenne proprement dite. On soulignera en revanche la valeur de travaux, vieux de près d'un siècle, de WINDISCHMANN, *Zoroastrische Studien*, 249-53, et de DARMESTETER, *Ormazd et Ahriman*, 328, qui ont vu que la description du sacrifice final reproduit celle du sacrifice zoroastrien ordinaire, sans toutefois reconnaître le caractère symbolique du second. Darmesteter a également vu la connexion entre les traditions indo-iraniennes relatives aux mythes de la fête de l'An et le dualisme zoroastrien ; on citera aussi la thèse de M. DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité*.

En tout cas rien de comparable à ce qui a été fait dans le domaine sémitique n'a été écrit sur le complexe rituel en question en Iran. Pour le sémitique, v. n. WENSINCK, The Semitic New Year and the origin of eschatology, *Acta Orientalia*, 1.1923.158-199 ; LEHMANN-PEDERSEN, Der Beweis für die Auferstehung im Koran, *Der Islam*, 5.54-61 ; S. HOOKE (éd.), *Myth and Ritual* ; MOWINCKEL, *Psalmenstudien* ; PALLIS, *The Babylonian akitu-festival* ; LABAT, *Le poème babylonien de la création*, n. 59-74 ; HOOKE, *Origins of Early Semitic Ritual*, etc.

Pour l'iranien, MARKWART, Das Nawroz, seine Geschichte und seine Bedeutung, *Modi Memorial Volume*, 709-765 B, n'est pas approfondi ; la discussion chez WIDENGREN, *Numen*, 1.1954.43 ss., est dominée par la tendance syncrétiste. Les synthèses de M. ELIADE, *Traité de l'histoire des religions*, 344 ss., et notamment *Le mythe de l'éternel retour*, 100 ss., jettent beaucoup plus de lumière, bien qu'elles n'émanent pas d'un spécialiste. Du point de vue général v. également, sur le complexe en question, JENSEN, *Paideuma*, 3.1944.66 ss. A comp. aussi les remarques de M. CORBIN, Temps cyclique, *Eranos-Jahrbuch*, 20.60 ; Terre céleste, *ibid.*, 23.132 n. 74.

Nous commençons par deux textes dont les données sont plutôt vagues.

Le récit transmis par le *Grand Bundahišn* mentionne deux sacrifices. Le premier est offert par Sošāns et ses assistants (226.3-6) (1) :

« Pour réveiller les morts, Sōšāns et ses assistants offriront un sacrifice ; lors de ce sacrifice, ils tueront la vache Hatāyōš. De sa graisse et du Hōm blanc, ils prépareront l'*anōš* qu'ils donneront à boire à tous les hommes ; tous les hommes en deviendront immortels. »

La mort, le mal, disparaissent ainsi de parmi les hommes ; mais la grande bataille reste à être gagnée sur le plan divin. Elle s'engage aussitôt et bientôt deux adversaires seulement résistent (*BdAnkl* 227.7-11) :

« Il ne restera ensuite que deux *druj*, Ahraman et Āz. Ohrmazd descendra dans le *gētē* comme *zōt* et Srōš ahray comme *raswīk* ; il tiendra un *aiwyahān* dans sa main. Le Mauvais Esprit et Āz perdront leur force et leur puissance par le *nērang* gāthique. »

La *rivāyat pehlevie* mentionne plusieurs sacrifices dont le premier coïncide avec celui du *Bundahišn* :

PR 48 : [56] *Sošāns yašt ʿbē ʿkunēt, rist 5-ēvak-ē ul *ostēnēt, ʿpāt ditīkar yašt 5-ēvak-ē, ʿpat sitīkar yašt 5-ēvak-ē, ʿpat čahārom yašt 5-ēvak-ē, ʿpat panjom yašt rist hamak ʿul ostēnēt.*

« Sōšāns offrira un sacrifice ; il ressuscitera un cinquième de morts ; par le deuxième sacrifice, un cinquième ; par le troisième sacrifice, un cinquième ; par le quatrième sacrifice, un cinquième. Par le cinquième sacrifice tous les morts auront été ressuscités. »

(1) MESSINA, *Orientalia*, 1.1932.164 ss., traduit et transcrit *BdAnkl* 218-220 ; *Orientalia*, 4.1935.290, *BdAnkl* 211.3-218 ; 220-228.

La suite des événements apparaît quelque peu obscurcie par le fait que le texte décrit plusieurs événements simultanés et revient parfois en arrière. Nous entendons parler tout d'abord de la rencontre des ressuscités et de leur béatitude (§§ 57-65) ; on passe ensuite à la description du châtiment des assassins de Yam (66) et des autres grands pécheurs (67 s.) (1), pour finir par l'intervention de Spandarmat en leur faveur au bout de trois jours (69) et le passage de tous les ressuscités à travers le métal fondu (§§ 70-72).

Le texte revient maintenant en arrière et décrit la lutte de Sošāns avec la *druj i ahramokīh*. Cet événement, dont la description est analogue à celle des victoires d'Ušyatar sur le loup et d'Ušyatarmāh sur le dragon, est censé avoir lieu avant la résurrection :

PR 48.73 : *u Sošāns ʿpēš ʿhač ʿhān ʿkad rist ostēnēt ʿpat dastβar i ʿoy spāh ārādend, ʿbē ʿo kārēčār i druj i ahramokīh ʿšavend.*

« Avant que Sōšāns ne ressuscite les morts, une armée sera formée sous son commandement et ira combattre la *druj* de l'hérésie. »

La *druj* est un rejeton du Mauvais Esprit, n'est pas susceptible d'obtenir le pardon et doit être combattue jusqu'au bout (§§ 74 s.) :

PR 48.76 *Sošāns yašt ʿē ʿbē ʿkunēt, ʿhān druj ʿbē dβārēt ʿbē ʿo ʿhān gyak ʿkū ʿnūn ʿhast. ʿhač ʿhān gyāk ʿapāč dβārēt...*

« Sōšāns offrira un sacrifice, la *druj* s'enfuira à l'endroit où elle se trouve maintenant ; de là, elle s'enfuira... »

Mais la Terre ne peut supporter les ravages causés par la *druj* et rappelle les mazdéens à sa rescousse (§§ 77-78) ; ils rassemblent une nouvelle armée et offrent un sacrifice (§ 79), la *druj* s'enfuit alors en d'autres endroits de la terre, puis s'associe à la *druj* Gočihr. Par deux fois la Terre pousse le même cri (§§ 80-84). Alors :

PR 48.85 : **u mazdēst hamgonak yazišn ʿ*kunend ʿu-šān ʿpat yazišn ʿapāč dāštan ʿnē tuβān.*

« Et les mazdéens offriront un sacrifice analogue ; mais ils ne réussiront pas à la chasser par leur sacrifice. »

Šaθrēv interviendra alors, pour verser du métal fondu sur le terrier où les deux *druj* se seront réfugiées. Elles tomberont en enfer (§§ 86-88).

Insuffisant en lui-même, le sacrifice a tout de même contribué à la victoire. Nous ne tarderons pas d'entendre parler d'un autre acte rituel dont l'efficacité se révèle beaucoup plus grande :

PR 48.89 : *ʿpas ʿkad-išān dravandān pātfrās kart ʿbavēt, Sošāns yašt-ē ʿbē ʿkunēt *u apārīk druj 5-ēvak-ē ʿbē apasihēt ; u ditīkar yašt-ē*

(1) Ce passage vient d'être interprété d'une façon différente par M. Zaehner, *BSOAS* 17.1955.246 s., qui voudrait y voir un argument pour sa thèse que Rašn était considéré comme fils de Vivanghan et identique à Yam.

ʿbē ʿkunēt, 5-ēvak-ē, sitīkar yašt-ē 5(-ēvak)-ē, u čahārom yašt-ē panj-ēvak-ē u panjom yašt-ē ʿbē ʿkunēt, hamāk druj ʿbē ʿbarend.

« Lorsque le châtiment des *dravand* aura été accompli, Sōšāns offrira un sacrifice et un cinquième des autres *druj* périront ; il offrira un deuxième sacrifice, un cinquième ; au troisième sacrifice, un cinquième ; au quatrième, un cinquième. Il offrira un cinquième sacrifice et toutes les *druj* auront disparu. »

Āz dévore les autres démons et reste seule avec le Mauvais Esprit (§ 92) qui, menacé, demande à Ohrmazd la justice (§ 93). Ohrmazd attaque alors le Mauvais Esprit et Sroš Āz — et les deux archidémons, chassés hors du ciel, à travers le trou par lequel ils avaient fait leur irruption, sont paralysés à tout jamais (§§ 94-96).

Or, lorsque le châtiment des *dravand* aura été terminé et qu'ils auront passé à travers le métal fondu, aura lieu l'assemblée des Isatvāstrān où tout le monde sera rétribué selon ses mérites. Ce sera également l'occasion d'un dernier sacrifice :

PR 48.98-107 : [98] *yašt-ē ʿbē ʿkunēt u damīk 3 nēžak bālād ʿul ʿšavēt ; ʿpat ditīkar yašt 300 *nēžak bālād ʿul ʿšavēt, *ʿpat sitīkar yašt <3000 nēžak bālād ʿul ʿšavēt>, ʿpat čahārom yašt 3 bēvar nēžak bālād ʿul ʿšavēt, ʿpat panjom yašt ʿo star pādak ʿrasēt ; u garotmān ʿhač ʿhān gyāk frot ʿo star pādak ʿāyēt.* [99] *ʿpas Ohrmazd *u Amahraspandān hamāk yazat u ʿmartomān ʿpat ē gyāk ʿbavend u star-ič u māh u xvaršēt ātaxš-ič i Varhrān, ʿhar ēvak ʿmart-karp ʿhān i takīk u hamāk ʿmart-ē karp ʿbē ʿbavend, ʿbē *ʿo damīk ʿāyend.* [100] *ʿpas Ohrmazd hangartēnīt dām ʿbavēt.* [101] *ʿu-š ʿpas ʿhač ʿhān kār-ē ʿapar ʿnē apāyēt kartan ; ʿmartom ʿpat tan dāt <i> 40-sālak homānāk, hamāk ahoš u amark, azarmān, asūyišn u apūyišn ʿbavend.* [102] *ʿu-šān kār ʿēn ʿbavēt : Ohrmazd ʿdītan, nimāž burtan *u ʿpat xvatāy apārīk ʿhar ʿčē-šān rāmišnīktar ʿsahēt kartan. ʿhar ʿkas ʿoy i ʿdit ēton *dost ʿbavēt čēgon i ʿxvēš. *u nēvakīh i tan i pasēn yut ʿhač ʿhān i hačapar nipišt ēton ʿhast ʿi-š ʿpat dānišn <i> xrat i ʿmartomān sahmānak ʿdānistan <u> guftan ʿnē šāyēt.*

[103] *gospand hamāk ʿapāč ʿbavend u māčak i gošt. ʿmātak ʿapāč a-ʿmātak *u *ʿnar ʿapāč a-ʿnar gumēxtēnēt ʿtā ʿapāč ʿo ʿgāv i ēvdāt ʿpat patvand ʿapāč gumēxtēt.* [104] *ʿpas ʿgāv tan ʿāp mēnok ʿbē ʿgirēt, ʿandar ʿo tan <i> ʿmartomān gumēxtēt, māčak ʿandar tan*i ʿmartomān ʿbē ʿhilēt.* [105] *ʿkad-išan ʿpas ʿhač ʿhān ʿgošt xvarišnīh ʿnē apāyēt, ʿpat ʿhān čim rād ʿčē-šān ʿpat ʿhar ʿzamān mačak-ʿxvašīh i hamāk ʿgošt ʿandar ʿdahan ʿēstēt. u ʿpas ʿgāv tan i ʿmartomān ʿapāč ʿāyēt, tanomand ʿpat gētē ʿbavēt.* [106] **u ʿmart ʿzan ēvak ʿapāk ʿdit kāmak ʿbavēt, rāhēnend *u ʿkunēt ; ʿbē-šān ʿzāyišn ʿnē ʿbavēt.* [107] *u urvar ʿhān hand srātak i mātakvar ʿapāč ʿbavēt ʿu-šān kāhišn ʿnē ʿbavēt, ʿbē ʿhar gās xvahr homānāk čēgon bodistān-ē ʿkē-š hamāk urvarīhā*u spramīhā ʿandar ; ʿu-š awdīh *u sahīkīh <u> ʿxvašīh <u> ʿpākīh ʿpat xrat i gētīkān āyāftan <u> ʿdānistan ʿnē šāyēt.*

« [98] On offrira un sacrifice et la Terre s'élèvera de trois lances ; au deuxième sacrifice, elle s'élèvera jusqu'à la hauteur de 300 lances, au troisième jusqu'à la hauteur de trois mille lances, au quatrième jusqu'à la hauteur de trente mille lances ; au cinquième sacrifice, elle atteindra la sphère des étoiles, tandis que le Garōtman descendra de l'endroit où il se trouve jusqu'à la sphère des étoiles. [99] Ohrmazd, les Amahraspand, tous les *yazat* et tous les hommes se réuniront ensuite en un seul endroit ; les étoiles, la Lune, le Soleil et le feu Varhrān viendront ensuite sur la terre, ayant chacun pour soi et tous ensemble la forme d'un homme. [100] La création sera ensuite intégrée à Ohrmazd. [101] Désormais, il ne sera plus nécessaire de fournir de travail ; les hommes paraîtront âgés de quarante ans, seront immortels et impérissables, libres de vieillesse, de décomposition et de pourriture. [102] Leurs occupations seront : contempler Ohrmazd, lui rendre hommage et faire librement ce qui leur plaît le plus. Chacun aimera les autres comme soi-même. Mais — à part ce qui vient d'être décrit — le bonheur du Corps futur est tel qu'il est impossible à la raison humaine de le saisir et de le rapporter.

« [103] Tous les animaux reparaîtront, ainsi que la saveur de la viande. La femelle s'intégrera de nouveau la non-femelle, et le mâle le non-mâle ; ils remonteront leur ascendance pour s'intégrer au Bovin Primordial. [104] Le corps du bovin se transférera alors dans le *mēnōk*, se mélangera au corps des hommes et laissera sa saveur dans le corps des hommes ; [105] ceux-ci n'auront plus besoin de manger de la viande, car ils auront toute la saveur de toutes les viandes dans leur bouche. Le bovin quittera ensuite le corps des hommes et s'incarnera de nouveau dans le *gētē*. [106] L'homme et la femme se désireront mutuellement et s'accoupleront ; mais ils ne procréeront pas. [107] Et toutes les espèces fondamentales de plantes seront de nouveau là, et elles ne diminueront pas ; mais tout endroit sera aussi beau qu'un jardin qui contient toutes les fleurs et tous les bourgeons. Ses merveilles, son éclat, sa beauté et sa pureté ne peuvent être saisis ni compris par la raison des êtres du *gētē*. »

Bien qu'encore limités, nos matériaux nous permettent déjà de faire quelques remarques sur le caractère de la doctrine du sacrifice qui s'y fait jour, et notamment sur l'efficacité du sacrifice et sur ses buts.

Dans les passages que nous venons d'étudier ce but est triple : chasser le mal ; conférer la vie aux morts, assurer l'immortalité des vivants ; obtenir la « rupture des niveaux », faire communiquer le Ciel et la Terre, réintégrer la créature dans le Créateur.

Analysons maintenant un texte qui laisse apparaître d'autres aspects de cette doctrine et notamment l'analogie entre le sacrifice offert à la fin des temps par les Rénovateurs et le sacrifice zoroastrien célébré *hic et nunc*, au courant de l'histoire (1) : le chapitre 35 des *Sélections de Zātspram* (2).

La matière eschatologique occupe les deux derniers chapitres de cet écrit (ou du moins de ce qui nous en reste) ; le premier a été publié et

(1) Ed. DHABHAR, 154-159.
(2) Le texte occupe les pages 150-166 de l'édition ANKLESARIA. Nous en préparons une édition en transcription, avec traduction et commentaire, où l'on trouvera la justification de la traduction adoptée ici.

traduit par M. Zaehner à deux reprises (1), mais le second n'est accessible que dans l'édition d'Anklesaria (2).

C'est à tort qu'on a voulu opposer les deux chapitres en relevant leurs contradictions apparentes (3) ; car le premier est destiné avant tout à fournir un cadre idéologique à la Rénovation, à la situer par rapport aux deux autres moments décisifs de la cosmogonie, la création et la révélation de la Religion. La suite des événements auxquels le chapitre fait allusion n'est nullement « chronologique » ; ils ne se trouvent mentionnés que dans la mesure où peut être dressé leur parallélisme avec ceux qui ont accompagné la création (et l'Assaut).

Après avoir dressé le parallélisme de la création et de la Rénovation et l'analogie entre celle-ci et le retour du printemps, celui du jour, les phases de la Lune (§§ 1-29) (4), Zātspram passe à l'analyse des facteurs de la décadence et du renouveau : il évoque ainsi le rôle d'Āz, depuis les origines jusqu'aux siècles précédant la Rénovation où son emprise sur les créatures diminue et jusqu'au combat suprême où elle finira par se ranger du côté d'Ohrmazd (§§ 30-47). Les trois paragraphes suivants dressent le parallélisme entre la vie et les actions de Zoroastre et celles de Sošāns. On constate ensuite que la Résurrection aura lieu, comme la création, le jour d'Ohrmazd du mois de Fravartīn ; que la création sera achevée par le feu alors qu'elle a été créée par l'eau (§§ 49-51). La comparaison nous ramène en arrière, car on nous dit que dans les trois mois qui précèdent la Résurrection un combat se déroulera dans les cieux ; la nuit, on y apercevra un cavalier igné, signe certain de l'approche de la fin des temps (§§ 52-54).

Considéré ainsi, le chapitre 34 constitue une préface au chapitre suivant qui décrit la Rénovation en elle-même et qui est bien plus important pour nous ici. Nous citons maintenant la traduction des principaux passages.

« Sur la Rénovation : qu'elle a lieu principalement par la communauté de sept, [1] ainsi qu'il est dit dans la Religion : « Nous sommes sept à avoir « les mêmes pensées, les mêmes paroles et les mêmes actions, nous sommes « libres de vieillesse et de mort, de dépérissement et de pourriture. [2] Quand « vous, ô hommes, aurez les mêmes pensées, les mêmes paroles et les mêmes « actions, vous serez libres de vieillesse et de maladie, de dépérissement « et de pourriture ainsi que le sommes nous, nous autres Amahraspand. »

La communauté de pensées, de paroles et d'actions des Amahraspand est bien connue des sources avestiques (cf. *Yt* 13.83 ; 19.17), mais

(1) *BSOAS* 10.377-98 ; 606-31 ; et *Zurvān*, 202, 262.
(2) A part quelques références chez ZAEHNER, *Zurvān*, 202, 262.
(3) ZAEHNER, *BSOAS* 10.380 parle de la version zurvanite du récit de la défaite d'Ahraman ; cf. *ibid.*, 381 : « ... From the above summary it should be clear that Zātspram's account of the Rejuvenation differs very considerable from all others including that of the *Bundahišn*... » — Or, il ne s'agit précisément pas d'un récit de la Rénovation ; celui-ci forme le sujet du chapitre suivant et ne diffère pas essentiellement de celui du *Bundahišn*.
(4) V. plus bas, p. 117 s.

aucun des textes qui nous sont parvenus ne recouvre exactement la citation traduite ; cela concerne notamment le parallélisme établi entre la communauté des Amahraspand et celle des humains, ainsi que le résultat de cette communauté (1). Zātspram insiste maintenant sur les manifestations concrètes de cette communauté de sept qui rendent la Rénovation possible :

« [3] Pour qu'elle s'établisse continuellement sur terre, des rois immortels furent créés qui (se trouvent) isolés en des châteaux fortifiés, situés en des pays auxquels mènent de longs chemins à travers l'océan, les ténèbres et l'obscurité — ou bien aux sommets de montagnes élevées et abruptes. »

La suite du texte paraît corrompue ; on énumère tout d'abord une première série des sept immortels, commençant par *Van-i-yut-bēš* (mais le nombre n'est pas atteint ; § 4). Au § 5 on réfléchit sur les rapports entre les sept et les douze et les noms des Amahraspand pour revenir au § 6 à une autre série d'immortels dont ne sont nommément cités que Tūs, Gēv, Karsāsp et Kai Hosrav « qui les fera tous se lever » (2).

Il s'agit ici d'une heptade (ou de deux heptades) royale ; d'autres ont une nature différente :

« [7] De la même façon que la souveraineté des sept Amahraspand est préparée et établie par les sept en vue de la Rénovation, l'heptade des sept Amahraspand est également établie par la Religion. »

On énumère maintenant quelques heptades religieuses ; la première est constituée par Zoroastre qui correspond à Ohrmazd, Mēdyomāh symbolisant Ašvahišt, Vištāsp Šahrēvar, Hutos Spandarmat, les deux frères Frašoštr et Jāmāsp Hordat et Amurdat (§§ 8-12) ; par eux s'établit l'immortalité des fidèles. Cette heptade encore est incomplète, on n'y retrouve pas de personnage correspondant à Vahuman.

Une autre heptade est constituée par Zoroastre et ses enfants, les trois fils correspondant à Vahuman, Artvahišt et Šahrēv, les trois filles à Spandarmat, Hordat et Amurdat tandis que le Prophète reste toujours comparé à Ohrmazd (§ 13).

On en vient ainsi à l'heptade principale qui produira directement la Rénovation :

« [14] De même, la grande communauté des Rénovateurs sera l'œuvre de sept hommes dont le *xvarrah* provient des sept Amahraspand : Sōšāns, fils de Zoroastre, le chef, dans le Xvaniras ; Rōšnčašm et Xvarčašm dans l'Arzah et le Savah où le soleil, l'œil du monde, se lève et s'en va ; Frādatxvarrah et Vindatxvarrah dans le Frādatafš et le Vidatafš ; Vourunēm et Vourusūt dans le Vourubaršt et le Vourujaršt. »

(1) V. plus bas, p. 120 s.
(2) La série n'est pas complète ici, cf. les passages parallèles, *Dk* 9.16.12-19 ; *PR* 54 ; *DD* 90.3 ss.

Les noms des sept rénovateurs sont connus de la tradition avestique ; ils terminent la troisième liste des *fravaši* des hommes pieux ayant vécu entre Zoroastre et Saošyant dans le *Fravartīn Yašt* (*Yt* 13.127). Ici, on nous apprend, non seulement leur rôle eschatologique, mais aussi pourquoi ils réussiront : c'est qu'ils posséderont le *xvarrah* des sept Amahraspand. C'est sans surprise que nous voyons sous nos yeux se dérouler une véritable liturgie cosmique :

« [15] Quand ils voudront réaliser la Rénovation, des matériaux seront rassemblés, en vue de la célébration du sacrifice de la Rénovation, parmi les espèces créées immortelles. A ce sacrifice est analogue l'office de Zoroastre qui le proclame d'une façon évidente : le Hōm remplace le Hōm vivifiant, c'est-à-dire le Hōm blanc que contiennent les mers et qui a le pouvoir de rendre les morts à la vie et de conférer l'immortalité aux vivants ; le lait remplace celui de la vache Hatāyōš gardée dans une forteresse d'airain sous l'autorité de Gōpatšah ; le feu remplace le grand feu qui maintient la vie des êtres animés de souffle ; et le sacrifice remplace le sacrifice et l'adoration de la Rénovation du bien (1). »

Nous voilà placés d'emblée devant une interprétation symbolique du rituel zoroastrien : le sacrifice institué par le Prophète est « préfiguration », anticipation de celui qui sera célébré à la fin des temps par les Rénovateurs et qui aboutira à la résurrection.

Zātspram n'est pas isolé dans son interprétation. Dans le chapitre du *Dātastān i dēnīk* consacré à l'exégèse du sacrifice, Mānuščihr connaît le même symbolisme :

DD 48.16 : *ʿhān i hurust Hom ʿi-š gēhān dām ʿhend Hom ʿkē-š dahišn i Zartuxšt ʿapar būt daxšak i ʿhān i Gokarn amarkīh i fraškart hač-iš paitāk rād.*.

« Le Hōm bien formé dont les créatures du monde sont le Hōm qui abrita la création de Zoroastre, symbole du Gōkarn parce qu'il fait apparaître l'immortalité de la Rénovation. »

Il est dit auparavant (§§ 13 ss.) que les instruments employés dans le sacrifice plus le prêtre représentent cinq créatures du *gētē*, l'homme, le feu, les métaux, l'eau et les plantes.

Le symbolisme du lait est encore plus développé :

DD 48.33 : *čēgon ʿhān i šīr yošdāsrkarīh ʿpat ʿhān i ʿxvarrahomand nērang ʿhač yošdāsr ʿgospand ʿgrift ʿpat 2 baxt ʿēstēt ʿkē daxšak ʿhač čār ʿhān i ʿvazurg ʿxvarrahomand ʿveh ēvak ʿo ʿduxt Purvajīryā (?) mazdēst, ʿkē *ʿo Ošnar i pur-xrat, ēvak Fravāk i Vidīčīrīšā *ʿkē ʿo Kai Kavāt mat.* [34] *u ʿapar ʿxvarrahomand dēn dastβarān ʿvas patvandīhā āyāft guft ēstēt čēgon ʿhān i ʿvas vičīnišn nask zor i parēčvānīk darmān rād bēšāzēnītārīhā ʿandar ʿo yazišn ʿo Varhrān ātaxš ʿdahīhēt ʿkē gēhān ʿzanēt ʿo apartom zor i ʿpat gēhān frajām ʿhač Hadayąš ʿgāv ʿbē ʿo ʿVeh*

(1) Sur *guhārīk* « équivalent », « substitut », cf. Pagliaro, *RSO* 15.1935.303-315.

Franāftā<r> 'dahīhēt 'o ātaxš i 'martomān tan gumēčīhēt 'u-š pat-iš 'bavend spurr u amark. [35] *u ān-ič 'hast 'andar yazišn i 'vas daxšak nišān i mēnok-rāzēnītārīhā u 'xvarrah-kārihā u varčkartīhā 'išān dokān apēr drāz 'hast.*

« [33] Ainsi la consécration du lait par un *nērang* riche en *xvarrah* : pris à un animal consacré, il est divisé en deux parties qui symbolisent la race des grands, riches en *xvarrah* et glorieux. La première est parvenue, par la fille du mazdéen Purvajiryā, à Ošnar très sage, l'autre, par Fravāk, fille de Vidičirišā, à Kai Kavāt ; [34] les dastβar de la religion riches en *xvarrah* l'ont obtenu par des traditions différentes, ainsi qu'on le dit. Ainsi que la libation prescrite comprenant plusieurs invocations (?) est versée pendant le sacrifice comme médicament pour obtenir la guérison dans le feu Varhrān qui frappe le monde (?), de même la libation suprême sera versée, à la fin du monde, de la vache Hadayąš dans le feu Veh Franāftār ; ce feu se mélangera au corps des hommes qui en deviendront parfaits et immortels. [35] Il y a dans le sacrifice d'autres symboles et signes révélant des mystères spirituels, des actions riches en *xvarrah* et pleines d'éclat dont l'énumération serait trop longue. »

Zātspram décrit plus loin l'événement auquel son frère fait allusion ; mais suivons la description du sacrifice final qui aura pour théâtre le monde entier :

« [16] Sōšāns s'installera dans le Xvaniras prenant la place du *zōt* ; et les six rénovateurs (s'installeront) dans les six *kišvar* à l'instar du *hāvanan* et de l'*ātarvaxš*, de l'*āβurtār* et du *frāβurtār*, de l'*asnōtār* et du *raθwiškar*. »

Donc, inversement, l'autel symbolise le monde ; le *zot* et ses assistants symbolisent les sept rénovateurs ; les places qu'ils occupent symbolisent les sept *kišvar*. Ce symbolisme n'est pas fait pour nous étonner, nous le connaissons bien d'ailleurs (1).

Les sept rénovateurs sont doués du *xvarrah* des sept Amahraspand ; mais leur association va beaucoup plus loin, il s'agit d'une véritable concélébration :

« [17] Les sept Amahraspand prendront place dans les pensées des sept rénovateurs : le *zōt* Ohrmazd accompagnera Sōšāns, le *hāvanan* Vahuman Rōšnčašm, l'*ātarvaxš* Artvahišt dont le signe est le feu Xvarčašm, le *frāburtār* Šaθrēvar Frādatxvarrah, l'*āβurtār* Spandarmat Vindatxvarrah, l'*āsnōtār* Hōrdat Vurunēm, le *raθwiškar* Amurdat Vurusūt, dans leurs *kišvar* respectifs. Les sept Amahraspand étant unis par une volonté commune, tout ce que pensera l'un d'eux, ils le sauront ; tout ce que dira l'un d'eux, ils le proclameront tous, [18] ainsi qu'il est dit dans le Spand : Alors ces hommes-là se contempleront mentalement avec leur sainte sagesse comme les gens d'aujourd'hui le font avec leurs yeux ; alors ces hommes-là s'entretiendront avec leur sainte (?) sagesse comme les gens d'aujourd'hui le font avec leur sainte (?) langue. »

Les deux paragraphes évoquent, avec des variantes nouvelles, le texte du § 1 dont nous avons vu les parallèles dans les *Yašt* ; la commu-

(1) Cf. le résumé chez ELIADE, *Traité*, 319.

nauté de pensées, de paroles et d'actions se trouve maintenant attribuée directement aux rénovateurs. Le *pursišn* 35 du *Dātastān i dēnīk* contient un passage analogue.

Tout est prêt maintenant : les officiants, l'autel, le matériel du sacrifice ; l'office ne tardera pas ; sa date est tout à fait significative :

« [19] Le mois de Spandarmat, le jour d'Aštāt, au *gās* d'Uzērin, Sōšāns étant le *zōt* et les six autres rénovateurs lui étant associés, ils chanteront l'office de la Rénovation pour que tous les êtres d'origine lumineuse se lèvent.

« [20] L'office étant célébré, le victorieux Sōšāns, semblable à Yam quand il eut détourné... (?) de son bâton d'or, appellera : « Levez-vous, ô êtres « corporels, vous qui avez respecté les *yazat*, vous qui êtes décédés [21] « sur cette terre ! » Viendra l'actif Erēmān et le rénovateur Sōšāns avec la bénédiction des lumineux. [22] Le messager Erēmān tiendra un faisceau dans la main, pour tout trépassé un lien y sera noué à l'instar des mailles d'un filet avec lequel on attrape des oiseaux ou des poissons ; il sera étendu sous la terre, en enfer.

« [23] Répondant à son appel, un cinquième des trépassés surgiront de la terre, doués de corps et ayant le même aspect qu'au moment de leur décès, de l'endroit de la terre où le souffle avait quitté leur corps. [24] Ils surgiront deux par deux, le père et le fils, la femme et le mari, le maître et le disciple, celui qui commande et celui qui obéit. [25] Le nom du *gās*, Uzerin, vient de « surgir ».

« [26] Au *gās* d'Aibisrūθrəm ils offriront un sacrifice analogue pour insuffler la vie à tous les êtres d'essence lumineuse. Le cinquième ressuscité recevra le souffle *(jān)*. Le nom d'Aibīh vient de « souffle » *(gyān)*.

« [27] Au *gās* d'Ušāhin, ils offriront un sacrifice analogue pour rendre immortels tous les êtres d'essence lumineuse. Ils deviendront immortels. Le nom d'Ušāhin vient d' « immortalité ».

« [28] Au *gās* de Hāvan ils offriront un sacrifice analogue pour réunir tous les êtres d'essence lumineuse. Le vent, lançant des cris pour appeler à se rassembler ceux qui ont fait leur devoir, conduira ce cinquième à l'assemblée des Satvastrān au milieu de la terre. Et le nom de Hāvan gās vient de « réunion ».

« [29] Au *gās* de Rapiθwin ils offriront un sacrifice analogue pour réjouir tous les êtres d'essence lumineuse. A ce moment, ils se reconnaîtront mutuellement, s'interrogeront et s'expliqueront tout ce qui est arrivé à leur âme ; et l'un réjouira l'autre. Le nom de Rapiθwin vient de « joie ».

« [30] Les jours d'Asmān, de Zamyazat, de Mahraspand et d'Anērān et jusqu'au *gās* d'Uzērin du jour gāthique d'Ahunvat, chaque jour un cinquième de décédés se lèveront au *gās* d'Uzērin, deviendront vivants au *gās* d'Aibisrūθrem, immortels au *gās* d'Ušāhin, seront appelés à se rassembler au *gās* de Hāvan et se réjouiront au *gās* de Rapiθwin.

« [31] Mais le jour gāthique d'Ahunvat, quand la nuit ne sera éloignée que de deux heures (c'est-à-dire un douzième de la période comprenant un jour et une nuit), Ohrmazd accompagné par Srōšahray viendra du côté du midi à l'assemblée et prendra place sur son trône éternel et autonome (1).

« [32] Comme des chevaux noirs au milieu des chevaux blancs apparaîtront alors les méchants au milieu des justes. [33] L'envoyé dont c'est la

(1) *Xvatāt* : av. *xvadāta* « suivant sa propre loi », αὐτόνομος.

fonction, frappera ...?... poussera les justes à part des méchants et rangera les justes d'un côté, les méchants de l'autre : ce sera comme quand un berger « met à part » et sépare le troupeau du bétail blanc de celui du bétail noir.

« [34] Toutes les créatures reconnaîtront les miracles d'Ohrmazd et abjureront toute malice et tout désir d'Ahraman, se rangeant résolument du côté d'Ohrmazd.

« [35] Ahraman, les Géants, Āz, les Généraux, les autres *dēv* apparaîtront aux hommes tout terrassés et vaincus par leurs adversaires. [36] Ce voyant, les hommes abandonneront la moitié d'Ahraman pour celle d'Ohrmazd. [37] Les êtres lumineux abattront chacun leur adversaire propre : ainsi Vahuman — Akōman, Ašvahišt Andar, Šaθrēv Sāvul, Spandarmat Nanghāit, Hōrdat et Amurdat — Tārič et Zārič, Gōšurun la *druj* de la race des loups, l'esprit de la force la faiblesse venant de la vieillesse, [38] ainsi qu'il est dit dans la Religion : « Par la concorde la discorde sera vaincue, par « la générosité l'avarice, par la justice la *druj*, par l'état de juste celui « de méchant. »

« [39] A la tombée de la nuit, les Amahraspand se mélangeront à leurs symboles gētīkiens : Ohrmazd se mélangera à Sōšāns et à tous les hommes afin que purs soient leurs désirs, bon leur savoir, ferme leur position et inaliénable leur provision ; Vahuman (se mélangera) aux animaux, Ašvahišt aux feux, Šaθrēv aux métaux, Spandarmat aux terres, Hōrdat aux eaux, Amurdat aux plantes afin que chacune de ces (créatures) soit pure et solide dans sa nature ; ils resteront spirituellement dans leurs symboles jusqu'au jour gāthique de Spandmat. Le jour gāthique de Spandmat, ils quitteront leurs symboles et Ohrmazd se révélera dans le Xvaniras, les six Amahraspand dans les six autres *kišvar*.

« [40] Ensuite, vers ce temps-là, un grand feu descendra des lumières infinies jetant son éclat sur la terre entière. Il tiendra une branche dans sa main, semblable à un arbre dont les branches sont en haut et les racines en bas : une branche pour chaque juste, une racine pour chaque méchant. Ahrišvang, de nature de femme, se tiendra au sommet de l'arbre et le *dēv* Épine en bas de l'arbre. Ahrišvang recevra dans sa main une branche pour chaque juste et Épine une racine pour chaque méchant. Les méchants et les justes seront séparés les uns des autres.

« [41] Vers ce temps-là tous les hommes à la fois se lamenteront et laisseront tomber leurs larmes par terre : car le père verra jeter son fils en enfer, le fils son père, le frère son frère, la femme son mari, le mari sa femme, l'ami son ami.

« [42] Les méchants crieront aux justes : « O mon père, frère, mari, « femme, ami ! Pourquoi, sur cette terre, ne m'as-tu pas appris le droit « et pur chemin : je me suis fourvoyé dans le péché, je ne t'ai pas suivi « dans la vertu, il me faut maintenant — séparé de mes parents et de mes « compagnons — emprunter le chemin de l'Enfer, au lieu de t'accompa- « gner sur le chemin menant au Paradis resplendissant comme ç'aurait « été le cas si tu m'avais appris la paix de ton esprit ? Quelle est donc l'utilité « d'avoir eu un ami qui m'estimait digne, sur cette terre, de nourriture, « de vêtements et de maisons et ne m'estimait pas digne, dans le *mēnōk*, « de choses plus savoureuses que la nourriture, plus douces que les vêtements, « plus solides que les maisons, plus rapides que les chevaux coursiers ? »

« [43] Et les autres âmes qui n'avaient pas détourné leurs amis du péché, mais les ont laissé faire, ou même, après les avoir dissuadés, en ont détourné les yeux, en éprouveront d'autant plus de peine terrible. Les branches deviendront comme un firmament doré de trois marches, les justes monteront

par lui au Paradis : par leurs bonnes pensées jusqu'à la sphère des étoiles ; par leurs bonnes paroles jusqu'à la sphère de la Lune ; par leurs bonnes actions jusqu'à la sphère du Soleil.

« [44] Quant aux méchants, l'agitation de ces branches les fera tomber en Enfer. Ils y tomberont par trois portes dont chacune est comme la pointe d'un pal planté. A travers les mauvaises pensées, les mauvaises paroles et les mauvaises actions, ils iront en Enfer pour y rester trois jours et trois nuits.

« [45] Au Paradis seront les justes, pour leurs pensées, paroles et actions ils jouiront du bonheur ; mais les méchants seront tourmentés en Enfer pour leurs mauvaises pensées, paroles et actions. [46] Et quand les méchants auront été ramenés de l'Enfer, y retomberont sous la forme de grenouilles ceux qui avaient scié Yam ; et ils y resteront pendant trois (jours).

« [47] Le jour d'Ohrmazd, l'esprit de la Terre, la Pensée parfaite, Spandarmat, mère de tous les êtres nés sur cette Terre, elle qui, depuis le jour où la *druj* avait pour la première fois attaqué la créature jusqu'au dernier, fut bienveillante envers toute la lignée de la création — car tous étaient ses enfants — allégeant aux justes les peines que subissait leur corps et aux méchants le châtiment dont souffrait leur âme, [48] mais qui n'a jamais rien demandé à Ohrmazd car, dans une soumission parfaite, elle supportait la maison et toute la cité jusqu'à ce que toutes les actions fussent accomplies, se dressera alors devant Ohrmazd pour dire : « Leur châtiment « est terminé ! »

« [49] Vers ce temps-là, Erēmān ramènera tous les méchants, [50] et les justes descendront de nouveau sur cette Terre ; mais ils ne seront ni de la même nature qu'au moment de leur mort, ni ne seront composés des mêmes éléments. Les êtres corporels seront reconstitués dans le bonheur d'une argile lumineuse sans ténèbres, d'une eau sans poison, d'un feu sans fumée, d'un vent odorant.

« [51] Leurs os auront la même luminosité que le cristal parmi les pierres ; la chair qui recouvre leurs os sera comme le corail parmi les arbres ; la graisse qui recouvre leurs os y sera rattachée comme une chaîne d'or incrustée dans du cristal ; leur sang coulera dans leurs veines comme du vin parfumé dans une coupe d'or. Les humeurs de leur corps seront plus parfumées que le musc, l'ambre ou le camphre. Ils seront grands de taille et fins de proportions, des mêmes dimensions que Gayōmart et paraîtront, par leur aspect, avoir quarante ans.

« [52] Tout homme qui a une femme sur cette terre, l'aura de nouveau ; celui qui en avait eu plusieurs, les aura de nouveau ; quant à celui qui n'en avait pas eu, on lui en présentera une de stature et d'ascendance analogues aux siennes. Leurs natures étant semblables, l'homme aimera cette femme plus que toutes les jeunes filles de la Terre, et la femme se joindra à l'homme ; et ils ne trouveront pas de plaisir avec d'autres. [53] Ils se regarderont l'un l'autre avec bienveillance et concorde : le grand considérera le petit avec la même sollicitude que le père ses enfants ; le petit obéira au grand comme la création obéit à Ohrmazd le Créateur.

« [54] Toutes les âmes seront également sans souillure ; mais elles ne saisiront pas avec une force égale la beauté de la lumière divine. [55] Leur rang n'est pas le même à tous, leur rétribution étant proportionnelle à leurs actions. Ainsi quand un roi s'empare d'une ville, il promulgue deux sortes de décrets : ceux qui concernent les justes et ceux qui concernent les méritants. Quant aux justes, il leur garantit la libre et légitime disposition de leur propre personne, de leurs femmes, de leurs enfants et de leurs biens

ainsi que la protection contre l'injustice ; mais par un second décret, il attribue leur part à ceux qui l'ont méritée par leurs actions : [56] et ceux-ci apparaissent les plus respectés et éminents. C'est ainsi que le Soleil, la Lune et les grandes et les petites étoiles qui produisent la lumière sont tous égaux en justice — mais la qualité et la fonction de leur lumière ne sont pas les mêmes chez tous.

« [57] Le sperme a coulé des hommes, non la vie. Ils prendront la semence de chacun pour en former de nouveau un enfant, non comme les morts qui, étant décédés, se sont levés de la terre, mais les deux semences qui sont les signes de la nature sèche et âcre (?) établissent (?) [58] Le feu qui doit absorber la semence descendra des lumières infinies et se répandra sur toute la terre, recueillant la force vitale des semences ; et il reviendra au centre de la terre. Il s'accouplera avec les mâles et les femelles, à l'instar de ce qu'il y a lieu lors de la conception des hommes, quand leur forme entre dans les femelles par l'introduction du sperme et du souffle. Vers ce temps-là des hommes et des femmes paraissant âgés de quinze ans circuleront sur cette terre ; au milieu des quadragénaires ils apparaîtront comme des enfants parmi leurs parents, [59] et la joie qu'ils éprouveront sera pareille.

« La grande lumière semblant sortir du corps brillera tout le temps sur cette terre qui avait accepté de Gayōmart de veiller sur elle. Elle sera séparée du Soleil, une moitié en sera revêtue par Gayōmart qui fut la source originelle des hommes et l'autre moitié le sera de la même façon par tous ceux qui sont de sa race, avec un éclat plus ou moins grand. [60] Et ce sera leur revêtement resplendissant, immortel, exempt de vieillesse. La saveur et la finesse du Bovin Primordial. Manger convenablement est une vertu (?)... »

Ici finit le manuscrit T et nous ne connaissons pas la suite, qui ne devait pas différer sensiblement du récit de la *rivāyat*. Ce que nous connaissons s'accorde bien avec ce dernier : le sacrifice célébré par des sacrificateurs inspirés fait ressusciter les morts ; les démons sont paralysés et rendus inoffensifs à jamais ; les Amahraspand pénètrent dans les créatures ; les ressuscités passent par le feu purifiant — et au bout de trois jours tout le monde sera transfiguré et revêtu d'un corps glorieux. Il est possible que le texte parle ensuite de la « reconstitution » du Bovin Primordial, mais le passage est trop mal conservé. La purification de la semence humaine par le feu descendu des Lumières infinies, le revêtement des hommes avec de la lumière du Soleil font également partie de la transfiguration, mais nous n'entendons pas encore parler de l'intégration de la création dans le Créateur ni de la réunion du Ciel et de la Terre. En revanche, Zātspram nous donne un renseignement précieux en indiquant la date du sacrifice cosmique et de ses résultats : le sacrifice occupera les cinq derniers jours du mois de Spandarmat, tandis que l'épreuve et le châtiment auront lieu pendant les cinq jours gāthiques ; tout sera fini, et la Rénovation aura lieu le jour d'Ohrmazd (du mois de Fravartīn), autrement dit : les événements en question s'étendent sur les dix derniers jours de l'année, les Fravartīkān, autrement dit le dernier Gāsānbār, Hamaspaθmaēdaya.

L'intérêt de nos recherches nous commande d'approfondir ici notre enquête dans plusieurs directions différentes : déchiffrer les implications

de la date de la résurrection et de celle de la Rénovation ; expliciter la doctrine du sacrifice qui est à la base du récit, étudier les perspectives cosmogoniques et anthropologiques qu'elle ouvre ; découvrir ses connexions gāthiques et formuler le problème qu'elles posent.

Nous étudierons successivement ces trois points ; mais citons encore un autre passage qui contient une nouvelle variante du récit de la Rénovation dont certains détails méritent attention : les derniers paragraphes du petit texte pehlevi connu sous le nom des *Éphémérides du jour de Hordād du mois de Fravartīn* (1).

[34] *'Māh i Fravartīn 'roč i Hordat Ohrmazd i xvatāy ristāxēž u tan i pasēn 'kunēt, gēhān amark u azarmān u abēš u apityārak 'bē 'bavēt.* [35] *'pas 'apāk 'dēvān u dravandān u hunuškān u sāstārān u kēkān u karapān akār 'bē 'bavend. Āz 'dēv, 'dēvān u drujān rād hamāk *'bē 'xvarēt, u Sroš ahraβ Āz 'dēv *rād 'bē 'girēt.* [36] *Ohrmazd i xvatāy Ahraman rād 'bē zanēt u start u akār 'bē 'kunēt :* [37] *'kē 'nē 'pas 'hač 'hān Ēnāk Mēnok, 'nē 'hač 'hān i 'oy dām u dahišn 'apar damīk pātaxšāy 'nē 'bavend.* [38] *Ahraman 'pat 'hān ham sūlāk *'kū 'andar dβārist 'od 'nayend u 'sar-iš 'bē 'brinend u došaxv 'pat 7 āyokšust 'bē hambārēnd.* [39] *'ēn damīk 'apāč 'o star pādak 'āyēt u hamāk gyāk Garotmān 'bē 'bavēt.* [40] *martom amark u azarmān 'bē bavend 'kad 'pas 'hač 'hān xvarišn 'nē apāyēt.* [41] *u 'kad 'gošt xvart 'ēstēt 'pat dāt i 40 'sālak 'apar hangēžend u 'kad gošt 'nē 'xvart 'ēstēt 'pat dāt i 15 'sālak 'ul hangēžend.* [42] *'u-šān 'hač 'hān gyāk 'ul hangēžend 'kū-šān 'gyān 'hač tan 'bē 'šut.* [43] *'har 'mart 'kē 'zan 'nēst Spandarmat 'zan 'bavēt u 'har 'zan 'kē šod 'nēst Ohrmazd šod 'bavēt.* [44] *'andar 57 'sāl 'oyšān *rād frazand-'zāyišnīh 'bavēt.* [45] *'hān 'mart rād 'kē hakurč 'zan 'nē kart u 'hān 'zan rād 'kē hakurč šod 'ne kart 'pas 'hač 'hān vēš *hakurč frazand-'zāyišnīh 'nē 'bavēt.* [46] *'mart u 'zan ēvak 'apāk 'dit āsāyend 'bē-šān frazand-'zāyišnīh 'nē 'bavēt.* [47] *u *'pat hamāk gās sēr u patēxv 'bē 'bavend u 'čiš-ič xvarišn aržok 'nē 'bavēt. u gēhān apēčak 'bē 'bavēt u martom apityārak 'tā hamāk u hamāk raβišnīh ahoš 'bē 'bavend.*

« [34] C'est le jour de Hōrdat du mois de Fravartīn que le Seigneur Ohrmazd accomplira la Rénovation et le Corps futur ; le monde deviendra immortel, sans vieillesse, sans malice et sans adversité. [35] Les *dēv*, les méchants, les rejetons, les tyrans, les *kēk* et les *karap* seront désormais impuissants. Āzdēv dévorera tous les *dēv* et toutes les *druj*. Srōš le juste saisira Āzdēv, [36] le Seigneur Ohrmazd frappera Ahraman et le rendra hébété et impuissant. [37] Désormais ni le Mauvais Esprit ni aucune de ses créatures n'auront plus de pouvoir sur la Terre. [38] Ahraman s'en ira par le même trou par où il était arrivé ; on lui coupera la tête et remplira l'Enfer de sept métaux. [39] La Terre remontera jusqu'à la sphère des étoiles et le Garōtmān sera partout. [40] Les hommes deviendront immortels et libres de vieillesse lorsque le besoin de manger aura cessé d'exister. [41] S'ils

(1) *Pahlavi Texts* de JAMASP-ASANA, 102-108 ; MARKWART, *Modi Memorial Volume*, 752 ss. (jusqu'au § 39) ; et l'édition du texte avec traduction persane par M. ṢĀDIQ KIYĀ.

ont mangé de la viande, ils se relèveront comme s'ils avaient l'âge de quarante ans ; mais s'ils n'avaient pas mangé de viande, ils se relèveront comme s'ils avaient l'âge de quinze ans. [42] Ils se lèveront à l'endroit même où la vie avait quitté leur corps. [43] Tout homme qui n'a pas de femme aura comme femme Spandarmat ; toute femme qui n'a pas de mari aura comme mari Ohrmazd. [44] Et ils pourront procréer des enfants pendant 57 ans. [45] Un homme qui n'aura jamais eu de femme, une femme qui n'aura jamais eu de mari ne pourront plus procréer ensuite. [46] L'homme et la femme trouveront satisfaction l'un avec l'autre mais ne pourront plus procréer. [47] Ils seront toujours rassasiés et dispos mais n'éprouveront point envie de manger. Le monde deviendra pur et les hommes, libérés de l'adversité, seront immortels pour les siècles des siècles. »

Le texte paraît quelque peu confus et la suite chronologique des événements un peu brouillée ; il confond les 57 années de Sošāns avec la Rénovation proprement dite. Mais ces détails n'ont guère d'importance pour nous. L'aspect sous lequel le passage présente la Rénovation est sensiblement pareil à celui que nous connaissons déjà : Ahraman et les démons sont annihilés, l'Enfer supprimé, l'espace entier intégré dans le Garotmān. Ce sera un long bonheur sans fin et sans changement, précédé — ceci est nouveau mais non inattendu — d'une espèce de ἱερὸς γάμος des hommes et des femmes avec Ohrmazd et Spandarmat. Et surtout le texte nous donne une date que nous n'avons pas rencontrée jusqu'ici : le jour de Hordat du mois de Fravartīn, le Grand Nowrouz : peut-être parce que le texte reflète une tendance à transférer tous les événements importants du premier au six Fravartīn (1) mais peut-être aussi pour dire que le processus, commencé le premier jour de l'année, sera achevé six jours plus tard. Dans les deux cas, le renseignement est précieux : ou bien il confirme celui donné par Zātspram ou bien souligne l'unité des dix derniers jours de l'année et des six premiers (2).

§ 14. *LE RÉSUMÉ DU PĀCAK NASK DANS LE HUITIÈME LIVRE DU DĒNKART*

Nous n'avons jusqu'ici envisagé la fête annuelle que dans la mesure où elle se reflète dans les mythes eschatologiques. Des textes cependant qui la décrivent en elle-même et qui permettent de voir combien étroite est la liaison entre le mythe et le culte ici ne manquent pas. Le plus ancien de ces textes est le *Pāčak-nask* du canon sassanide dont, malheureusement, nous ne possédons plus qu'un résumé dans le huitième livre du *Dēnkart* (3) :

Dk 8.7 : [1] *Pāčak mātakdān ʻapar gospand dātīhā ʻpat ēzišn i ātaxšān*

(1) Dumézil, *Le problème des Centaures*, 65.
(2) *Ibid.*, 58 s.
(3) Chapitre traduit en partie par M. Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalender*, 6-9.

āpān zohr Gāsānbār mazdēstān ayyārīh *rād kuštan. ʻēn-ič ʻkū ʻmart ʻo hamkār ʻpat ʻčē hunar u afzār ʻpat činišn u nērang i ēzišn. [2] u ʻē ʻkū ʻhač gospand srātak bahr ātaxšān āpān ʻhač katām anām ʻstanišn čēgon virādišn ʻkē ʻpat ʻčē Apastāk frāč ʻbarišn. [3] u ʻčē ʻapar Gāsānbār ʻkū ʻhān ʻšaš gās* ʻkad ʻkunēt u ʻkad ʻbē sačīhēt, hanjaman i Gāsānbār i dāšn i ʻo myazd ʻkū ʻkad kunišn tuβān pasačāk ʻpat ʻčē patmānīk ʻbē dāšn ʻkad sačišn baxšišn ; ʻkū-š sūt nēvakīh i veh-dahišnān u mēnokīhā u gētīkīhā ʻčē hač-iš.

[4] u ʻēt ʻkū ʻo ratpasāk sardārīh apārīk ratīh yut yut ʻčē hunar apāyišnīktar. [5] ʻapar xvēškārīh ratpasāk sardārīh ʻku-š mazdēstān ʻhač ʻkart i gās i frāč ʻraft i ʻo hanjaman ʻkad ākāsēnišn ; ʻkū ʻhān hanjaman apērtar ʻapar vīrāstan i āhok patītan, točišn i vinās u nyāpakīh ʻbē [u niyāpakīh ʻbē] ʻdātan i ʻčiš ʻo myazd vičītan i ʻmart ʻo zotīh raswīkīh pēš ʻhač ʻhān ʻroč zotān raswīkān apārīk ʻkē ʻpāt sāčišn dāšn i bahr kār varzānd u tan vastrak ʻpāk kartan [6] pēšgās myazd vičītan. ʻēt ʻkū ʻpat pēšgāsīh ʻčē hunar apāyišnīk. [7] U bahr baxtan i ʻo ʻkē pēš niyāpak ʻdātan. [8] ratān mas ʻveh pēš ʻbē afsārtan ʻkad bahr i ratān ʻnē ʻdahend Gāsānbār ʻnē ʻpat kart<ak> ʻdārišnīh. [9] ʻēn-ič ʻkū zotān raswīkān zotīh raswīkīh apārīk ratān ʻpat vināsratīh u bahr ačār ʻoh ʻbavēt ʻvas ʻandar ham ʻdar.

[10] ʻapar vartišn i gās ʻroč i ʻmāh u ʻsāl hangām ʻkad hamīn damistān u sahišn i ʻhač raβišn i axtārān pat-iš. [11] ʻkū ʻrasišn i ahraβ fravahr ʻo gētē ʻandar ʻhān 10 ʻroč i damistān frajām ʻsāl sar čēgonīh ʻhān 5 ʻroč i Gāsānbār ʻandar ʻpat ʻhān ʻbavēt *damistān sačišn hamīn astišn. [12] mas apāyišnīkīh i ahraβān fravahr ʻandar ʻhān 10 ʻroč yazišn u nyāyišn vēš šnāyišn ʻi-šān hačiš u bēšišn ʻi-šān ʻhač apatīrišnīh i anyāyišnīh i ayazišnīh ʻhač gētīkān vinās. [13] parēčvānīkīh rātīh u ʻbē dahišnīh ʻandar ʻhān hangām i xvēškārīh rat i šaθr ʻpat ayyārīh [i] u yātakgoβīh i drigušān āmoxtan i ʻhač Fravartīkān rād ʻandar Fravartīkān kunišn.

[14] u ʻapar hangām i ʻstatan i bēšāzēnītār urvar u čē ʻandar ham ʻdar.

[15] u ʻapar ʻkū mānik u visīk u zandīk u dahīk xvādišnīh šahīkān točišn ruβānīk vinās yut yut ʻo ʻkē vičārišn. [16] ʻapar sūt i ʻhač vīrāstan i vinās i ʻkart i točišn zyān i ʻhač vinās avīrastan i točišn i ʻkart frāč ʻhišt. [17] ʻapar 33 ratīh i nazdist u pērāmon hāvan ʻkū ʻkē čand mēnok čand gētē u katār ditīkar u katār sitīkar ʻhač mēnokān gētīkān. [18] u ʻapar awdīh u ʻvazurg kirpakīh <i> āškārak-varzišnīh u škiftīh u grān vināsīh <i> ahramokīh. [19] u ʻēn-ič ʻkū ʻkad ʻpat ahramokīh ʻkas gumānīk ʻhast ʻpat rošnkarīh ʻhač yazdān katām yazat ʻandar katār yazdān ʻo ayyārīh xvādišn. [20] ʻapar ʻēn ʻkū katār ʻhač narīkān ʻhač xvāstak šod dastβar šod čiš ʻbē ʻdāt ʻpat ʻčē patmānak i čēgon ʻo ʻkē pātaxšāy u ʻo ʻkē i ʻkad ʻbē ʻdahēt šod pātaxšāy ʻapāč ʻāβarēt. [21] ʻapar ʻēt ʻkū ʻkad hamīn ʻbē ʻrasēt damistān ʻo ʻkū dβāret u ʻkad damistan ʻbē ʻrasēt hamin ʻbē ʻo ʻku ʻšavēt. [22] u ʻapar čandīh voign ʻandar ēvak satokzim ʻbē sačīhēt u drahnād i sačišn u syaž i ʻo voign patvast u ʻēstēt u ʻčē ʻandar ham ʻdar.

[23] *'kū čand 'māh damistān čand hamīn... ? ... dēnīk 'nām i 12 'māh i čim i 'nām i ēvak ēvak 'ēn 'kū 12 'māh ēvak ēvak 'pat ēzišn vāspuhra-kānīhā katām yazdān 'xvēš u ēton-ič 30 'roč i 'andar 'har 'māh u ēton-ič 5 gās 'andar 'har 'kū 'hān 5 'roč i gāsānīk 'pat 'sāl 'sar hamāk yazdān 'xvēš u 'kad Artāy Fravart yašt 'bavend.*

[34] *ahrāyīh 'hast pahrom [i] āpātīh.*

« [1] Le traité de Pāčak. Comment tuer légalement le bétail pour aider les mazdéens à sacrifier aux feux, à l'eau, les libations du Gāsānbār. Ceci également : par quelles vertus l'homme y contribue, quel est l'instrument qui rassemble et quel est le *nērang* du sacrifice.

« [2] Ceci également : quelle partie du corps de l'animal revient aux feux et aux eaux, comment elle doit être préparée, et avec quel Avesta elle doit être offerte. [3] Et ce qui concerne le Gāsānbār : quand ces six temps ont lieu et quand ils passent l'assemblée du Gāsānbār, l'offrande au *myazd* — quand on peut la faire convenablement — quelle quantité il faut offrir, quand la distribution est telle qu'elle doit l'être ; quels sont l'avantage et le bonheur pour les bonnes créatures dans le *mēnōk* et le *gētē* qui en proviennent.

« [4] Quelles sont les qualités nécessaires pour être *ratpasāk* ou un des autres *rat*. [5] Sur la fonction propre du *ratpasāk* en chef : quand il doit avertir les mazdéens de l'arrivée du temps et qu'ils doivent aller à l'assemblée. Que cette assemblée est destinée notamment à organiser la confession des fautes, à expier les péchés et à donner des aumônes pour le *myazd*, à choisir les *zōt*, les *raswīk* et les autres avant ce jour pour qu'ils accomplissent la distribution comme il faut, à purifier le corps et les vêtements, [6] à choisir le *pēšgās* du *myazd* ; notamment quelles sont les qualités requises pour un *pēšgās*. [7] Et à distribuer leur part avant tout à ceux à qui elle revient en premier lieu : [8] c'est aux plus grands et aux meilleurs parmi les *rat* qu'il faut l'attribuer en premier lieu. Quand on n'offre pas leur part aux *rat*, on ne peut estimer le Gāsānbār comme valable. [9] Ceci également : en ce qui concerne les *zōt*, les *raswīk* et les autres *rat*, leur fonction et leur part deviennent nulles à la suite du péché ; etc.

« [10] Sur la révolution des *gās*, des jours du mois et des saisons de l'année, quand c'est l'été et quand l'hiver et comment on le reconnaît d'après le mouvement des astres. [11] Que les *fravahr* des justes viennent dans le *gētē* pendant les dix jours qui terminent l'hiver, à la fin de l'année ; quels sont ces cinq jours du Gāsānbār qui voient l'hiver se terminer et arriver l'été. [12] Que les *fravahr* des justes désirent grandement qu'on leur sacrifie et qu'on les adore pendant ces 10 jours et qu'elles en sont contentes, mais qu'elles sont affligées quand on ne les accepte pas, ne les adore pas et ne leur sacrifie pas à cause des péchés des êtres du *gētē*. [13] L'obligation de pratiquer la générosité à cette époque, la fonction du *rat* de la ville d'aider et de défendre les pauvres qui doit être accomplie pendant les Fravartīkān pour apprendre (?) des Fravartīkān.

« [14] Sur le temps de cueillir les plantes médicinales, etc.

« [15] Explication de ce à quoi se rapporte chacune des demandes émanant des maisons, des villages, des cantons et des pays adressées au trésor royal pour l'expiation des péchés de l'âme (?). [16] Sur l'avantage d'avoir expié le péché en accomplissant la pénitence et le mal provenant du péché et du non-accomplissement de la pénitence imposée. [17] Sur les 33 *rat*, pourquoi un tel est le premier et d'autres subordonnés, combien parmi eux sont *mēnōkiens* et combien *gētīkiens*, quel est le second et quel le troisième

parmi ceux du *mēnōk* et ceux du *gētē*. [18] Que la réalisation est merveilleuse et comporte beaucoup de mérite tandis que l'hérésie est effroyable et constitue un grand péché ; [19] et notamment ceci : A quel *yazat* il faut s'adresser pour éclairer quelqu'un qui a des doutes hérétiques et à quel *yazat* il faut demander secours. [20] Laquelle des épouses peut disposer de la fortune de son mari pour en faire des dons ; dans quelle mesure, comment et à qui c'est permis ; et quand elle en donne, à qui le mari peut le reprendre. [21] Où s'enfuit l'hiver quand l'été arrive et où s'en va l'été quand l'hiver arrive. [22] Sur la quantité des fléaux dans un siècle, combien de temps ils durent, les calamités amenées par les fléaux, etc.

« [23] Combien de mois a l'hiver et combien en a l'été ; les noms religieux des douze mois et la signification de chaque nom ; quel *yazat* il faut adorer avant tout pendant chacun des douze mois, chacun des trente jours de chaque mois et chacun des cinq *gās* de chaque jour. Que les cinq jours gāthiques à la fin de l'année quand on sacrifie aux Artāy Fravart appartiennent à tous les *yazat*.

« [24] La justice est le souverain bien (1). »

Ce ne sont que des têtes de chapitre et la description de la fête annuelle est loin d'être exhaustive ; mais certains de ses aspects ressortent ici avec beaucoup plus de clarté que dans les textes tardifs que nous allons étudier. La fête comporte une confession des péchés et leur pardon, symbole typique du renouvellement du temps et de l'avènement d'une époque nouvelle (2). Ce pardon des péchés anticipe le pardon général qui aura lieu à la Rénovation ; comparons aussi l'assemblée des fidèles pendant le Gāsānbār à l'assemblée des Satvastrān qui doit se tenir au moment de la résurrection.

Soulignons, d'autre part, le passage parlant des moyens d'éclairer celui qui a des pensées hérétiques et de l'aide qu'il y a lieu de demander à un *yazat* pour que cette tâche soit accomplie. Que cette conversion ait lieu précisément au moment de la fête annuelle n'est pas accidentel. A la Rénovation aussi les hommes abandonneront le parti d'Ahraman pour se joindre à Ohrmazd. Sur le plan « actuel », elle équivaut à une initiation des infidèles à la vraie religion. Cela aussi est un des aspects du renouveau (3).

Autre détail digne d'intérêt : la localisation explicite du dernier Gāsānbār au moment « où l'hiver s'en va et l'été arrive ». L'hiver est le mal : l'emploi du verbe *dβārītan* pour désigner sa « fuite » (tandis que pour la disparition de l'été on emploie *šutan*) est significatif. Le témoignage du *nask* est ici de toute première importance en attestant la coïncidence entre le début de l'année et celui du printemps ; le même fait est prouvé par le nom du mois de Fravartīn qui suit immédiatement la fête des Fravartīkān (4).

(1) Pour *ratpasāk*, cf. la communication du P. de MENASCE au Congrès des Orientalistes de Cambridge.

(2) ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, 87 ss. ; REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 200 ss.

(3) REITZENSTEIN, *op. cit.*, 243 ss.

(4) DUMÉZIL, *Le problème des Centaures*, 58 s.

§ 15. *LES FRAVARTIKĀN ET LES CINQ JOURS GĀTHIQUES*

« Le jour d'Aštāt du mois de Spandarmat » commence le grand sacrifice cosmique qui occupera les cinq derniers jours du mois ; et pendant les cinq jours gāthiques ont lieu le châtiment des méchants et la glorification des justes. Ainsi finit la dernière année du monde. Ainsi finissent toutes les années :

Saddar Bundeheš 52 : « [1] Au sujet de la question suivante : « Pourquoi « faut-il observer les Fravardīyān ? Que sont ces dix jours ? Pourquoi « sont-ils plus précieux que les autres jours ? », il faut savoir qu'il est révélé dans la Religion que quand arrivent les Farvardīyān toutes les âmes viennent en ce monde et retournent toutes à leur place. [2] Mais pendant les cinq (jours) où l'on célèbre le Gāhānbār, le maudit Ahraman devient paralysé tandis que les âmes des damnés quittent l'Enfer et reviennent également à leur place. [3] Les âmes des justes s'amusent et se réjouissent à l'instar d'un voyageur qui se réjouit en retrouvant sa propre maison ; mais les âmes des damnés sont stupéfaites et consternées par la peur à l'instar d'un prisonnier qui s'évade de la prison impériale et craint à toute heure d'être repris ; aussi n'éprouve-t-il aucun plaisir ni joie mais est consterné et stupéfait.

« [5] Quant aux hommes, ils versent pendant ces dix jours de l'encens parfumé dans le feu, exaltent les âmes, célèbrent le *myazd* et l'*āfrīngān*, récitent l'Avesta pour soulager ces âmes et les rendre joyeuses et heureuses et les bénissent. [6] Pendant ces dix jours il convient de ne rien faire d'autre que ses devoirs et des actions méritoires afin que ces âmes reviennent chez elles contentes et qu'elles accordent leur bénédiction. [7] Toutes les fois que l'on fait ainsi, les affaires (de ceux qui le font) vont mieux l'année suivante, leur destinée est plus heureuse et les accidents graves deviennent également plus rares cette année, les âmes ayant été satisfaites. »

Les morts ressusciteront à la Rénovation durant les dix derniers jours de l'année ; leurs âmes reviennent déjà à la fin de toutes les années. Ahraman sera paralysé définitivement pendant les cinq jours gāthiques suivant l'office célébré par Sošāns ; il l'est déjà pendant les cinq jours gāthiques de toutes les années. L'office de Sošāns aboutit à la Rénovation de l'Univers ; toute année nouvelle constitue une amélioration partielle de la destinée des sacrificateurs pieux.

Voilà un autre texte voisin :

Saddar Bundeheš 95 : « [1] On dit dans ce chapitre que pendant les dix nuits des Farvardīgān toutes les *fravahr* des justes viennent en ce monde, chacune dans sa propre maison. [2] Il convient que pendant ces dix jours les hommes ne s'occupent de rien d'autre que de l'accomplissement de leurs devoirs et d'actions méritoires, de la récitation de l'Avesta et de l'hommage aux justes. [3] Car toutes les fois qu'on leur récite plus de *drōn*, les *fravahr* des justes en éprouvent plus de confort, de bien-être et de joie, prononcent plus de bénédiction sur cette maison et cet endroit et prient davantage pour les hommes. [4] Il est facultatif d'appeler leur aide à n'importe quel moment mais pendant ces dix jours il faut célébrer plus de sacrifices, d'*āfrīngān*, de *drōn* et de *myazd*, réciter l'Avesta et verser de l'encens sur le feu. [5] A

tout terme mensuel et à tout *rōzgār* il faut également réciter et célébrer le *drōn*, le *myazd* et l'*Afringān* et prendre tout ce qui peut être pris avec la main et déposer sur le *drōn* tout ce qui peut procurer le bien-être aux âmes. [6] Rien de ce qui aura été déposé sur le *drōn* ne pourra subir de dommage, pendant l'année suivante, de la part d'Ahraman et des *dēv*. [7] Le Créateur Ohrmazd en éprouvera le confort et ne laissera pas qu'Ahraman et les *dēv* y portent dommage, tandis que la puissance et l'éclat d'Ohrmazd augmenteront. »

Le texte diffère sur quelques points du précédent : il insiste tout particulièrement sur le *dron* et évoque la possibilité d'invoquer les *fravahr* à d'autres époques de l'année que les Farvardīgān, notamment le jour et le mois anniversaires de la mort. L'idée de l'affaiblissement de la puissance d'Ahraman et du renforcement de celle d'Ohrmazd est présentée quoique formulée d'une façon différente. La seule différence vraiment importante est que *SDB* 52 parle des âmes des morts et *SDB* 95 des *fravahr* des justes. Les deux catégories ne sont pas superposables, bien qu'elles ne manquent pas de points de contact.

Les âmes des morts qui reviennent sont aussi bien celles des damnés que celles des justes ; mais il n'y a pas de *fravahr* des damnés ; ou plutôt il n'y a pas de *fravahr* damnées. Aussi bien, dès qu'il s'agit des *fravahr*, on ne parle plus de damnés qui quittent l'enfer. La liaison avec le récit eschatologique est ainsi moins apparente, quoique non moins réelle. L'apparition des *fravahr* nous permet, d'autre part, d'entrevoir un contexte beaucoup plus vaste.

Car, si les *fravahr* ne représentent pas toutes les âmes des morts, elles représentent également autre chose.

Il nous est impossible de reprendre ici le problème des *fravarti*, d'autant plus que nous aurons à y revenir plus loin (1). Soulignons seulement certains traits de leur nature mis en vedette par plusieurs savants et qui ne sont pas contradictoires. Tandis que Söderblom soulignait la liaison des *fravarti* avec le culte des morts (2), M. Lommel insistait sur leur caractère de doubles de l'homme et de ses génies protecteurs qui, à l'aube des temps, avaient eu à choisir le parti à prendre dans la grande lutte cosmique (3). Or, selon M. Bailey, le mot ne serait pas dérivé de la racine *var* « choisir », mais serait à rapprocher de persan *gurd* « héros » (4). Aussi M. Bailey a-t-il certainement raison de mettre en évidence le caractère « guerrier » des *fravarti* (mais peut-être va-t-il trop loin en voulant expliquer certains autres aspects de leur fonction comme le résultat d'un jeu de mots (5)) ; la même tendance se laisse apercevoir

(1) V. plus bas, p. 403 ss.
(2) *Les fravaši ; La vie future selon le mazdéisme*, 7-16.
(3) *Die Religion Zarathustra's*, 156-163.
(4) *Zoroastrian Problems*, 109.
(5) *Ibid.*, 107-110 ; mais la tradition est déjà attestée dans le *Fravartīn Yašt*, *Yt* 13.11, 15, 28.

dans d'autres travaux récents et notamment dans un brillant article de M. Dumézil où celui-ci rapproche les *fravarti* des Marut indiens (1).

Sans aucun doute, l'aspect guerrier est fondamental chez les *fravarti* et fonde leur fonction cosmogonique. Par rapport à l'individu, la *fravarti* est son « double d'en haut », son moi céleste ; par rapport au monde, c'est une monade qui doit accomplir une tâche, qui l'accomplit non seulement pendant la vie de « son » corps, mais aussi avant la naissance et après la mort de celui-ci, depuis le premier jour de la création jusqu'au dernier.

Nous aurons à revenir sur ce rôle cosmogonique et sotériologique des *fravarti* en abordant le problème de la cosmogonie zoroastrienne et nous contentons pour l'instant de citer quelques textes pouvant jeter quelque lumière sur la fête des Fravartīkān.

La fête est ancienne, au moins aussi ancienne que *Yt* 13.49-52, où l'on invoque les « *fravarti* des justes qui viennent vers le village au temps de Hamaspaθmaēdaya et y circulent pendant dix nuits... » [49]. A cette occasion, elles demandent qui leur fera des offrandes et notamment « par qui nous sera donné ce don qui les fera manger une nourriture impérissable pour les siècles des siècles » [50].

Contentes et satisfaites de l'adoration reçue, les *fravarti* bénissent celui qui la leur a rendue, lui souhaitent richesse en hommes et bestiaux, en chevaux et en chars, etc. [52].

Or, on n'invoque pas seulement les *fravarti* des morts, mais également celles des non-nés, de tous les hommes depuis Gaya martan jusqu'au victorieux Saošyant. Comment est-ce possible ? Quel est le sens de cette invocation ?

Citons tout d'abord un texte du *Dātastān i dēnīk* :

DD 37 : [34] *'uš- brīhēnīt 'bē 'o *paitak patmočīh i 'xvat 'hast gētē patmokīh čēr i ta<k>īk ahraβān fravahr. 'u-š patrāst 'kū zamānak zamānak 'pat 'xvēš gohrak 'ēstend u 'rasend 'bē 'o gētē-patmokīh* [35] *u 'han *vīrān ramak čand bavandak 'o 'hān i zamānak kār 'zāyend : 'hān i purfrazand čēgon Fravāk...*

« [34] Et il façonna, pour qu'elles prennent une forme sensible, c'est-à-dire le revêtement gētikien, les victorieuses et vaillantes *fravahr* des justes. Il décida que de temps à autre celles-ci rejoindraient leur propre substance et assumeraient un revêtement gētikien [35] et la cohorte des hommes. Plusieurs parfaits naîtraient ainsi pour accomplir l'œuvre de l'époque : celui qui aura beaucoup d'enfants, Fravāk... »

Les *fravahr* préexistent à l'avènement des individus en qui elles s'incarnent ; c'est seulement la réunion d'une *fravahr* à un homme qui le rend capable d'accomplir son devoir ; non, c'est plutôt elle-même qui l'accomplit et qui revêt, en s'incarnant, une apparence gētikienne qui

(1) Viṣṇu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne, *JA* 241.1953.1-25.

lui permet de lutter contre le mal mais aussi qui l'expose aux dangers de la bataille.

Or, avec la mort, le rôle « guerrier » de la *fravahr* ne finit pas, il change de caractère et devient peut-être même plus important :

DD 37 : [79] ... *u ahraβ 'kē-š 'hān 'hān i gētīkīk tan 'andar droβīh u dart vitarīh 'hast 'hač 'han dart jast adroβīh dūr 'bavēt u 'o vahišt i dizān darpuštom 'šavēt* [80] *apēbīmīhā aβiš koxšēt. čēgon fravahr i Yamšēt syaž u sahm 'apāč dāštan, fravahr i Frēton 'pat bēš<i> azkartārān 'apāč dāštan, apārīk fravahr i vitartān 'pat 'vas druj zatārīh 'andar ošmurīhēt.*

« [79] Quant au juste, dont le corps gētikien trépasse au milieu des mensonges et des douleurs, il échappe à ces douleurs et s'envole loin vers un état exempt de mensonge, va au Paradis qui est la forteresse la plus sûre et [80] y continue le combat n'ayant plus rien à craindre : ainsi la *fravahr* de Yamšēt est mentionnée comme éloignant la peste et le fléau, la *fravahr* de Frētōn comme éloignant l'inimitié causée par les serpents, et d'autres *fravahr* des trépassés comme tuant beaucoup de *druj*. »

Ce texte n'est peut-être pas très clair ; le passage parallèle de Zātspram est beaucoup plus explicite :

ZS 32 : « Sur les quatre états et ce qui, à part ceux-ci, fait la royauté et la malice, [1] ainsi qu'il est dit dans les écrits des *générations : celui qui, dans le *gētē*, s'était montré capable d'accomplir une action ou un exploit, occuper un rang ou une fonction en y mettant la droiture qu'il possède afin qu'un profit en sortît, le même genre de savoir, de puissance, de rang ou de fonction se trouve rattaché à son âme ; et, dans le *mēnōk*, il se comportera d'une façon analogue.

« [2] Ainsi, Yam ayant éloigné la calamité, l'angoisse et l'abandon, son âme se trouve vénérée et invoquée pour résister à l'indigence créée par les *dēv*, à la plaie qui dévaste les pâturages, aux calamités et à l'abandon de la décrépitude.

« [3] De même, Frētōn ayant lié Až i Dahāk, il est invoqué pour résister à l'inimitié provenant des serpents. [4] Et Karsāsp, ayant tué des bandits et des brigands, est invoqué pour résister à l'inimitié provenant des brigands.

ZS 33 : « Également sur Frašōštr juste et généreux.

« [1] Il est dit : « O Frašōštr, tu iras là-haut pour la libéralité (c'est-à-dire tu auras à pratiquer la libéralité dans le Garōtmān). » Car la Religion révèle que celui qui a été le *darhandarzpat* de Vištāsp dans le *gētē* sera également *darhandarzpat* dans le *mēnōk*.

« Et pour les autres, ce sera d'une façon analogue. Ainsi celui qui verse de l'eau dans le *gētē*, fait tomber la pluie dans le *mēnōk*. »

Ces deux petits chapitres de Zātspram ont été récemment traités par M. Zaehner (1). Nous nous séparons du savant anglais dans l'appréciation du contexte dans lequel il convient de placer le passage ; ce n'est pas le problème du libre-arbitre et de la prédestination (le « zurvanisme » de la doctrine enseignée est douteux ; nous la retrouvons telle

(1) *Zurvān*, 259 ss., 263 ss.

quelle chez Mānuščihr dont l'ouvrage serait « l'écrit mazdéen le plus orthodoxe ») (1).

Or, la citation scripturaire sur Frašoštr vient de la version pehlevie de *Y* 46.16, ainsi que le note d'ailleurs Anklesaria (2), tandis que la doctrine incriminée provient — en droite ligne — du *Fravartīn Yašt*.

Les *fravaši* des différents héros y sont invoquées avec un but précis : ainsi celle de Yama Vivanhana « pour résister à l'indigence créée par les *daiva*, à la plaie qui dévaste les pâturages, à l'abandon de la décrépitude » [130] ; celle de θraētaona, pour « résister (aux différentes maladies ainsi qu')à l'inimitié provenant des serpents ». Celle de Sāma Kərəsāspa [136], pour résister aux armées ennemies, aux bandits, etc., « pour résister à l'inimitié provenant des brigands » (3).

Ces exemples, qui ne sont pas isolés, sont suffisants pour montrer que la doctrine en question se retrouve tout entière dans le *Yašt* où la nature de la protection accordée par la *fravaši* d'un homme dépend des actions qu'il a accomplies dans sa vie — ou qu'il doit accomplir.

Deux cas des *fravaši* des personnages non encore nés sont évoqués ; laissant pour l'instant celui de la mère de Saošyant, Ǝrədat-fədri, dont la *fravaši* est invoquée pour résister à l'inimitié provenant de la courtisane [142] (4), nous soulignons celui de son fils. On adore sa *fravaši* « pour résister à l'inimitié provenant de la *druj* bipède, pour résister au mal causé par les justes » [129].

Or, selon les textes pehlevis (5), la *druj* bipède est la dernière espèce de *druj* qui sera détruite ; car Ušyatar aura tué la *druj* des loups et Ušyatarmāh celle des serpents. La disparition de la *druj* bipède constitue la dernière étape de la grande œuvre de la purification du monde, œuvre commencée par Zoroastre qui a fait perdre aux *dēv* leur forme visible.

On invoque Sošāns pour anticiper sur son œuvre future, pour rendre les hommes capables de résister au mal qu'il éliminera complètement. L'anticipation — mais en est-elle une ? — est possible parce que les *fravaši* ne naissent pas avec les hommes dont la naissance n'est que la suite de leur descente et de leur réunion avec le corps.

Des perspectives nouvelles s'ouvrent devant nous par cette constatation. Si les *fravaši* ne sont pas uniquement des âmes des morts, mais aussi celles des non-nés, l'orientation de leur fête ne doit pas être uniquement eschatologique.

Et elle ne l'est pas. Non seulement les morts se lèveront pendant les six derniers jours de l'année à la suite de l'office de Sošāns, mais

(1) *Ibid.*, 166, 180, 481.
(2) Cf. son édition de *Zātspram*, p. 133, n. 15.
(3) Cf. ici Wikander, *Vayu*, I.108 s.
(4) *RHR* 155.1959.188 s., et notre commentaire de *Dk* 7.2.22.
(5) Cf. déjà *Yt* 19.78 ss.

c'est également au sixième Gāhānbār, les Hamaspaθmaēdaya, qu'Ohrmazd, à l'origine, termina la création de l'homme (1).

La fête de la fin de l'année se trouve ainsi à la fois symboliser la création de l'homme survenue à l'aube du temps, au moment où, avec l'Assaut du Mauvais Esprit, commence la grande bataille cosmique, et l'accomplissement de son destin par l'abolition du temps historique au moment de l'élimination définitive de l'agresseur.

Nous avons vu que l'un des résultats de la Rénovation était l'abolition de l'espace, la rencontre du ciel et de la terre ; nous voyons maintenant que pendant les dix derniers jours de l'année le temps de l'histoire est également aboli : les *fravaši* arrivent comme lors de la création de l'homme (2) et reviennent comme à la fin du temps.

Or, cette abolition du temps est explicitement attestée.

Le chapitre eschatologique de la *rivāyat* pehlevie dit au sujet du châtiment des méchants après la résurrection :

PR 48 : [68] ... *ʿu-šān 3 roč-šapān ʿapāč ʿo došāxv ʿapakanend ʿu-š pātfrās i 9000 ʿsāl ʿbē nimāyend.* [69] *u ʿšap*i sitīkar ʿpat ušbām Spandarmat ʿul ʿēstēt, ʿgoβēt ʿku : -šān hamavdēn pātfrās...*

« [68] Et ils les rejetteront pour trois jours et trois nuits en enfer en leur assignant le châtiment de 9 000 ans. [69] La troisième nuit, à l'aube, Spandarmat se dressera et dira : « Complet est leur châtiment »... »

Neuf mille ans trois jours — y a-t-il commune mesure ? Mais c'est que les trois jours en question valent 9 000 ans. Le passage parallèle du *Saddar Bundeheš* est plus explicite :

SDB, Conclusion : « [23] Ayant passé ces trois jours et trois nuits en des tourments et douleurs, — ils n'en ont jamais vu de pareils —, les damnés s'imagineront qu'ils ont été en enfer pendant neuf mille ans. [24] Ils élèveront alors un cri pour se plaindre et diront : « O Ohrmazd le Créateur, « aurions-nous été pendant ces 9 000 ans dans le monde et aurions-nous « commis tout le temps des péchés, notre tourment, notre châtiment et « notre douleur n'auraient pas été plus grands que ceux auxquels nous « sommes exposés pendant ces trois jours. » [25] Ohrmazd le Créateur les épargnera ensuite, aura pitié d'eux, ordonnera de faire cesser leur torture et leur châtiment, leur accordera son pardon et les fera sortir de l'Enfer. [26] Ensuite le Mauvais Esprit, le maudit Ahraman sera annihilé, car aucune armée ne lui restera ni aucune arme, ni aucune autre chose et son temps aura touché à sa fin. »

Le sacrifice final célébré par le Sauveur se déroulera pendant les cinq derniers jours du mois de Spandarmat ; mais c'est pendant les cinq jours gāthiques que la purification de l'existence aura lieu, ainsi

(1) *Afrīn-i Gāsānbār* pehlevi 12 (Dhabhar, *Zand-i Khurtah Avistak*, p. 158 s.); *GrBd* 1.58 ; *SDB*, 50.18 ss.
(2) C'est à la suite de la descente des *fravaši* que naissent les héros qui combattent la *druj* et accomplissent leur devoir, *DD* 37.34 ss. Cf. aussi le mythe de la descente des *fravaši* dans *Bd Ankl* 38.12 ss. (Bailey, *Zoroastrian Problems*, 108 s.), et Dumézil, *Ja* 241.20 ss.

que la victoire définitive sur Ahraman. La Rénovation sera accomplie et l'existence transfigurée le jour d'Ohrmazd. D'une façon analogue, à la fin de l'année, c'est pendant les cinq jours du Gāhānbār, c'est-à-dire les cinq jours gāthiques que les âmes quittent l'enfer et que la puissance d'Ahraman est abolie. Et c'est au début du mois de Fravartīn (le jour de Hordat, mais qui remplace peut-être ici celui d'Ohrmazd, v. plus haut) que se fixent les destins des hommes pour l'année à venir :

Dārāb Hormazyār's Rivayat, I.516.15-517.16 : « Le jour de Xordād du mois de Farvardīn est appelé Nawrōz i Xordādī. On dit qu'on consacre un *darōn*, le *xšnuman* étant connu aux *hērbad* ; un vêtement neuf y est placé, avec du lait, des fleurs, des sucreries, une coupe d'eau *(navē)*, des bourgeons. Des fruits sont placés à côté du *drōn* et on célèbre le sacrifice de *drōn* au *gāh* de Hāvan avec un *xšnuman*. Tout d'abord, on célèbre le sacrifice, on se réjouit et s'adonne à la fête et aux réceptions. L'homme et la femme boivent ensuite chacun sept fois du vin de toutes sortes. Le même jour, ils essaient successivement et enfilent sept espèces de vêtements neufs de façon à ce que toute la journée passe à enfiler des vêtements nouveaux ; et ce sera un grand mérite. Car il est dit dans la Bonne Religion que tous les ans, quand vient le jour de Xordād du mois de Farvardīn, la part quotidienne est attribuée aux hommes et ce qui doit cette année arriver aux hommes est écrit ce jour. On appelle ce jour le jour de *barad* (1).

« On dit qu'Ohrmazd, bon et bienveillant, veut que tous les fidèles puissent toucher la récompense de l'année, qu'ils accomplissent de bonnes œuvres puissantes, qu'ils soient généreux, disent la vérité ; et, en second lieu, que les fidèles servent les *hērbad* et qu'ils contribuent, dans la mesure de leurs possibilités, à leur offrir, ce jour-ci, des robes d'honneur et des vêtements d'or afin que les *hērbad* prient (pour eux) et que leurs désirs soient accomplis. Ohrmazd bon et bienveillant accepte la prière des *hērbad*.

« Quand on célèbre le *drōn*, l'Amšaspand Xordād intercède pour cette personne pour sa part quotidienne. Et ce jour aussi bien l'homme que la femme boivent chacun sept fois le vin et, ce jour, ils le goûtent sept fois. Mais les autres jours, les femmes des fidèles, si elles boivent du vin, doivent être lapidées.

« Le jour de Xordād du mois de Farvardīn est appelé Nowrōz i Xordādī ; on appelle ce jour également Barad. On y célèbre le sacrifice, l'Āfringān, le *myazd*, on rend des visites, se réjouit et se donne des cadeaux. On change un ennemi en ami. Toutes les *fravaši* des justes offrent leurs prières et leurs bénédictions. Nous posons le *Huvak*, les Behdīn doivent réciter l'Avesta et le Zand et l'Āfringān pendant les cinq jours entre Aštād et Anērān, c'est-à-dire les cinq jours de la pentade (2). »

Un texte analogue du *Saddar nasr* [52] ne mentionne expressément que l'office du *dron* et la fixation du destin pour l'année le jour de Xordād du mois de Farvardīn (3).

La mention de l'office du *dron* introduit dans nos considérations un élément nouveau dont nous ne verrons que beaucoup plus tard

(1) *brd*, phl. *bry* pour *brh* = *breh*.
(2) Traduction anglaise DHABHAR, *The Persian Rivāyats of Hormazyār Framā*-*z*, 339 s.
(3) La fixation du destin, rappelons-le ici, fait partie intégrante du rituel d'*akītu*.

toutes les implications, aussi bien que celles de l'obligation faite aux fidèles de contribuer précisément ce jour à l'entretien des *hērbad* (1). La valeur symbolique de l'essayage des vêtements nouveaux est évidente : c'est un signe du renouvellement du temps, un homme nouveau aborde une époque nouvelle avec une « peau neuve » (2).

Rappelons ici les idées de M. Widengren sur le changement d'habit initiatique (3) et nous ne nous étonnerons pas de retrouver le même motif dans la description de la Rénovation. Le récit est parallèle à celui de Zātspram que nous avons cité plus haut ; mais tandis que celui-ci parle des ressuscités revêtant un corps glorieux et incorruptible, le *Saddar Bundeheš* mentionne expressément les vêtements consacrés lors de l'office du *dron* :

SDB, Conclusion : « [32] Ohrmazd donnera à tous les hommes des vêtements semblables à ceux déposés la quatrième nuit à côté du *drōn*, qu'ils soient en soie, en brocart ou en coton. Il les leur donnera exactement pareils, afin qu'ils les revêtent. [33] Ceux dont les vêtements n'avaient pas été déposés au *drōn* seront nus et auront honte devant les autres hommes. [34] Mais par la suite Ohrmazd le Créateur leur donnera, à eux également, des vêtements de différentes sortes ressemblant à ceux de ce monde. Ils différeront de ces derniers en ce qu'ils ne s'useront jamais, ne se déchireront jamais, ne pourriront jamais ; et ceux qui avaient été déposés au *drōn* resteront intacts et ne s'abîmeront jamais. [35] Quant à ceux qui avaient accompli le *Yašt*, ils recevront des vêtements d'or et d'argent avec des pierres précieuses qui les feront paraître plus jeunes. [36] Après ceux qui avaient accompli le *Yašt*, les vêtements des charitables et des généreux apparaîtront les plus jolis, notamment ceux des hommes qui avaient donné l'*ašōdād* aux méritants (4). Après ceux-ci, les meilleurs vêtements seront ceux des hommes qui avaient accompli de bonnes actions. [37] Quand Ohrmazd le Créateur aura conféré les vêtements à tous les hommes, la Terre tout entière deviendra une plaine... »

Le chapitre 49 du même écrit permet de comprendre l'allusion aux vêtements déposés à côté du *dron* :

SDB 49 : « [1] Qu'est-ce que sacrifier à Srōš et déposer les vêtements au *drōn* et quel est l'avantage des actions ? [2] Sache que, comme il est nécessaire que, lorsque quelqu'un est sur le point de naître, un astrologue y soit assis là pour que, au moment de sa naissance, il dresse son horoscope et fixe le bien et le mal, [3] de même, quand l'âme est sur le point de quitter le corps, il faut qu'un *hērbad* soit engagé, à l'heure même, en vue d'offrir un sacrifice à Srōš le juste, le victorieux afin que Srōš le juste vienne sur-le-champ au secours de cette âme et la protège contre tous les maux.

« [4] La raison de déposer les vêtements au *drōn* la quatrième nuit est

(1) Sur l'importance de la rétribution des prêtres, cf. *DD* 82 ss.
(2) Cette coutume est observée encore aujourd'hui en Iran.
(3) *The Great Vohu Manah*, 35 ss., 39, 49 ss., 71. — Mais la représentation peut être précisée davantage, v. plus bas.
(4) Ici comme dans *DD* 82 ss., l'*ašōdād*, le don aux prêtres, apparaît directement lié à l'accomplissement du Nawzōt ou du Gētēxarīd : le sort posthume de l'âme de l'initié dépend de sa générosité envers le prêtre sacrificateur au moment de son initiation. C'est déjà le schéma du chapitre gāthique Y 46, v. plus bas, 382 s.

que l'âme qui quitte le corps est nue ; en arrivant devant les autres âmes elle se trouve dans la même situation que quelqu'un qui, dans le *gētē*, est nu et éprouve de la honte devant les autres hommes. D'une manière analogue cette âme a honte devant les autres âmes, se cache, est confondue et honteuse. [5] Mais quand les vêtements sont offerts la quatrième nuit, l'esprit des Gāthā les revêt dans l'autre monde. [6] Qu'ils soient en soie ou en coton, qu'ils soient neufs ou usés, on lui met les vêtements semblables à ceux qui avaient été déposés au *drōn*. [7] Que ce soit un complet ou deux, que ce soit une chemise ou un turban, on lui met la même chemise et le même turban. [8] La différence entre les vêtements déposés au *drōn* et ceux rendus dans l'autre monde est que ceux-ci ne s'usent jamais ni ne se déchirent ni ne se remettent, [9] tandis que ceux que l'on met ici s'usent. [10] Autrefois on avait l'habitude de déposer au *drōn* un complet de vêtement extrêmement propre. On disait : « Ce que nous avons en ce monde-ci « s'use et ne dure pas. Mais ce que nous possédons dans l'autre monde dure. « Il est préférable que ce qui est solide et durable soit meilleur que ce qui « est fragile. »

Retenons ce parallélisme entre le destin individuel de l'âme après la mort et le destin eschatologique de l'humanité à la Rénovation. C'est au bout des trois jours d'épreuves qui suivent la mort qu'est célébré l'office du *dron* où se trouve consacré le vêtement du décédé ; c'est au bout des épreuves qui occupent les cinq jours gāthiques, et notamment après l'épreuve du feu et le châtiment de trois nuits, que les ressuscités reçoivent leur vêtement glorieux.

Insistons encore sur le parallélisme entre le temps sacré de la fête annuelle et le Grand Temps de la Rénovation : les vivants revêtent au début de l'année des vêtements nouveaux comme à la Rénovation, les ressuscités revêtiront des vêtements glorieux consacrés au *dron*. La fête actualise la Rénovation, l'anticipe — ou plutôt elle abolit le temps. Cette abolition ne comporte pas seulement la coïncidence du moment présent (mais à proprement parler il n'y a plus de « moment présent ») avec la fin du temps, mais aussi avec son début, le jour de la création.

Comme partout ailleurs, la fête du changement d'année est une ouverture sur le Grand Temps où le temps empirique de l'histoire se trouve aboli et le grand renouveau eschatologique réalisé par anticipation. L'insistance sur la fin des temps, sur la résurrection et la Rénovation futures confère un caractère spécial à la fête iranienne. Toute la doctrine du temps, à la fois cyclique et irréversible, que développent les écrits pehlevis (1) en découle. Le temps est cyclique parce que toute année anticipe la grande année cosmique et la réalise : tout début d'année équivaut à la rénovation finale. Mais il n'y a qu'une année cosmique comprise entre les débuts de la création à l'état *mēnok* et la victoire sur le mal, avant et après il n'y a que le Temps illimité, l'éter-

(1) V. plus bas, p. 395 ss.

nité indivisible. Le processus historique entre les deux termes représente des étapes de la réalisation d'un même dessein fondamental, visant à la destruction du mal et à son élimination progressive du monde. La création est le moyen d'atteindre ce but, mais deux autres étapes doivent être accomplies, la révélation de la Religion et la Rénovation.

§ 16. *LES TROIS MOMENTS*

L'argument principal — sinon unique — que donnent les textes pehlevis pour prouver la résurrection de la chair et la Rénovation est que celles-ci seront plus faciles que ne le fut la création. Parfois, l'argumentation ne va pas plus loin (1) :

Pahlavi Rivayat, 52 : *Ohrmazd 12 ʿčiš dušxvartar ʿbūt kartan ʿkū fraškart <u> tan <i> pasēn. fratom āsmān vīnartan, ditīkar damīk vinārtan, sitīkar xvaršēt ʿpat raβišn ʿdātan, tasom māh ʿpat hamraβišn ʿdātan, pančom star ʿpat hamraβišn ʿdātan, šašom ʿkad yortāk i hudāk ʿandar damīk ʿbē rust, haftom ʿandar urvarīhā gonak bod u māčak i tom tom ʿdātan, haštom ʿandar urvar ātaxš ʿbē ʿdātan u ʿbē ʿnē sočēt, nahom ʿandar aškamb i ʿmātar ʿpus vīnārtan, dahom murv ʿpat vāt ʿdātan, yāzdahom ʿāp ʿpat raβišn ʿdātan, 12-om aβr ʿkē-š tan mēnok ʿhān i gētē ʿāp ʿbarēt.*

« Douze choses étaient plus difficiles à faire pour Ohrmazd que la Rénovation et le Corps Futur : premièrement établir le Ciel, deuxièmement établir la Terre, troisièmement mettre le Soleil en mouvement, quatrièmement mettre aussi en mouvement la Lune, cinquièmement mettre en même temps en mouvement les étoiles, sixièmement faire pousser de la Terre le blé utile, septièmement conférer aux différentes espèces de plantes leurs odeur et saveur spécifiques, huitièmement déposer le feu dans les plantes sans qu'il les brûle, neuvièmement former l'enfant dans le sein de la mère, dixièmement créer les oiseaux dans les airs, onzièmement faire couler l'eau, douzièmement (créer) le nuage dont le corps est *mēnōk* mais qui porte l'eau du *gētē* (2). »

Le passage reprend celui du *Bundahišn* (*Ankl.* 221.12-223.4), mais sans répéter tous les détails et en simplifiant. Il convient de citer ce dernier *in extenso* :

čēgon ʿgoβēt ʿkū Zartuxšt ʿhač Ohrmazd pursīt tan i vāt anīt u ʿāp vazīt ʿhač ʿku ʿapāč ʿkunend u ristāxēž čēgon ʿbavēt. ʿuš pāsaxv kart ʿkū ʿkad āsmān apēstūn ʿpat mēnok-ēstišnīh <i> dur-kanārak u rošn ʿhač gohr <i> xvēn asēn u ʿkad-ič-im damīk dāt ʿkē hamāk axv i astomand ʿbarēt ʿu-š ʿapar dāštārīh-ē i gētē ʿnēst, ʿkad-im xvaršēt, māh u starak ʿandar andarvāi rošn-karpīhā vazīt ʿhend u ʿkad-im yortāk ʿdāt

(1) A comp. ici LEHMAN-PEDERSEN, Der Beweis für die Auferstehung im Koran, *Der Islam*, 5.54-61.
(2) Cf. BAILEY, *Zoroastrian Problems*, 93.

ʿkū ʿandar damīk ʿbē parakanend u ʿapāč rust ʿpat afzonʿapāč ʿbavēt, ʿkad-ič-im ʿandar urvar rang ʿdāt gonak gonak, ʿkad-ič-im urvarān apārīkʿčiš ātaxš ʿdāt ʿpat asočišnīh, ʿkad-im ʿandar burtār ʿmāt ʿpus *ʿdāt*u*ārādēnīt yut yut mod u post u naxun ʿxon u pih čašm u goš u apārīk pēšak ʿbē ʿdāt, ʿkad-ič-im ʿo ʿāp pād ʿdāt ʿkū ʿbē tačēt, ʿkad-ič-im awr ʿdāt mēnokīk ʿkē ʿhān i gētē ʿāp ʿbarēt, od ʿkū-š kāmak vārēt, u ʿkad-ič-im vāy ʿdāt ʿkē čašmdīt ʿpat vāt nērok *vihīrend, ʿkad-ič-im [u] awr čēgon kāmak vāzēt ʿpat dast ʿnē šāyēt ʿgriftan, ēvak ēvak ʿhač ʿoyšān ʿkad ʿdāt patiš duškārtar ʿbūt ʿkū ristāxēžišnīh; ʿčē-m ʿandar ristāxēž ayyārīh i čēgon ʿoyšān ʿhast ʿkad-im ʿoyšān kart ʿbavēt ʿbūt. ʿapar nikīr ʿkū ʿkad ʿhan i ʿnē ʿbut ʿadak-im ʿbē kart ʿhān i ʿbūt čim ʿapāč ʿnē šāyēt kartan? ʿčē ʿpat ʿhān hangām ʿhač mēnok i damīk ast, ʿhač ʿāp xon, ʿhač urvar mod u ʿhač vāt *ʿjān čēgon-šān ʿpat bun-dahišn ʿpatīruft ʿxvānom. nazdist ast ʿhān i Gāyomart ʿul hangēžēt, ʿpas ʿhān i Mašī u Mašyānī u ʿpas ʿhān i apārīk ʿkasān ʿul hangēžēnēt.

« Ainsi que l'on dit : Zoroastre demanda à Ohrmazd : « D'où reconstrui« ront-ils le corps dispersé par les vents et emporté par les eaux ? Comment « se fera la résurrection ? » — Celui-là répondit : « Quand j'ai créé le Ciel « que ne soutient aucun pilier, *mēnōkien*, aux vastes limites, brillant, de la « substance du métal fondu ; et quand j'ai créé la Terre qui porte toute « l'existence matérielle mais que rien ne soutient dans le *gētē*, quand j'ai « fait tourner dans les airs le Soleil, la Lune et les étoiles sous des formes « lumineuses, quand j'ai créé le blé afin qu'on le jette dans le sol, qu'il « repousse et s'épanouisse, quand j'ai donné aux plantes les différentes « couleurs, quand j'ai donné aux plantes d'autres choses et notamment « le feu à l'état latent, quand, dans les entrailles de la mère, j'ai créé l'enfant « lui conférant les cheveux, la peau, les ongles, le sang, la graisse, l'œil, la « chair et les facultés de l'existence, quand j'ai prescrit à l'eau de couler, « quand j'ai créé le nuage mēnōkien qui porte l'eau du *gētē* et la fait pleuvoir « où il lui plaît, quand j'ai créé les oiseaux qui, visibles à l'œil, évoluent « avec la force du vent, quand j'ai fait le nuage se déplacer comme je le « veux, lui que l'on ne peut pas saisir avec la main — quand j'ai créé chacune « de ces créatures, cela m'a été beaucoup plus difficile que la résurrection ; « car, pour la résurrection, une aide m'est donnée par le fait de leur existence « que j'ai créée. Regarde donc : si j'ai fait ce qui n'existait pas, pour quelle « raison serais-je incapable de reconstituer ce qui existait ? Car à ce moment-« là, je demanderai les os à l'esprit de la Terre, le sang à l'eau, le poil aux « plantes, le souffle au vent, ainsi qu'ils les avaient reçus à l'origine. Les os « de Gayōmart surgiront les premiers, ceux de Mašī et de Mašānī ensuite, « et ceux des autres humains... » (1). »

On aperçoit un peu mieux maintenant les différents aspects que comporte cette argumentation : le parallélisme net entre microcosme et macrocosme, entre les parties du corps humain et les éléments. Les éléments sont des « dépositaires » de la partie du corps qui leur est apparentée et qui leur fut confiée à la création. La résurrection est

(1) La presque totalité de ce passage avait été transcrite et traduite par M. Bailey, *ibid.*, 93 s.

une répétition de la création, mais surtout son explicitation et la réalisation de toutes ses virtualités.

C'est sur le parallélisme entre la création et la Rénovation qu'insiste également Mānuščihr :

DD 37.5-6 (Anklesaria, 36.3) : [5] rāst goβišn ʿandar šnāsisn i gētīkān āškārak ʿkū čēgon āmoxtak framūštak frahang ʿapāč āmoxtan ʿhač ʿhān i anāmoxt āsāntar ʿpat āmoxtan u dēsītak hanbāstak ʿxānak ʿapāč vīrāstan ʿhač ʿhān <i> adēsītak āsāntar, ēton-ič ʿhān i brihēnīt brīhēnišnīh hukartar u škiftīh kam ʿhač dām-dahišnīh [6] u ʿpat ʿxrat u ʿxvarrah <i> vispākās visptuβān Dātār ʿkē-š *ʿnēst dāmʿdāt, ʿhān i škast nok ʿapāč ʿdāt ʿnē škastan ʿbē andak hučārak.

« [5] Une vérité accessible à la connaissance des habitants du *gētē* est : de même qu'il est plus facile d'apprendre à nouveau une science qu'on a apprise et oubliée qu'une qu'on n'a jamais apprise, de reconstruire une maison bâtie et détruite que d'en construire une nouvelle, de même il est plus facile de recréer ce qui a été créé que de créer le monde ; et avec la sagesse et le *xvarrah* du Créateur omniscient et tout-puissant qui avait créé la création du néant, la recréer une fois détruite et ne pas la détruire n'est qu'un peu plus facile (1). »

Tous ces motifs reviennent dans les *Sélections de Zātspram* dont le chapitre 34 nous plonge d'emblée dans le contexte idéologique de la Rénovation et notamment dans ses rapports avec les deux autres moments de l'histoire du monde, la création et la révélation de la religion. Nous apprenons aussi à quoi correspond, ici-bas, la Rénovation, quelles sont les expériences qui l'évoquent et la suggèrent (2).

« Sur la Rénovation [1] il est enseigné dans la Religion : Zoroastre demanda à Ohrmazd : « Les êtres corporels décédés sur cette terre, recevront-ils de « nouveau leur corps à la Rénovation ou seront-ils semblables à des ombres ? »

« [2] Ohrmazd répondit : « Ils auront de nouveau leur corps et se « lèveront. »

« [3] Zoroastre demanda : « Ceux que, après leur décès, les chiens et les « oiseaux ont dépecés, les loups et les vautours dispersés, comment seront-ils « de nouveau rassemblés ? »

« [4] Ohrmazd dit : « Lorsque, ô Zoroastre, tu as envie de fabriquer une « caisse de bois, quand ton entreprise te sera-t-elle plus facile à exécuter : « quand, ne disposant pas de bois, tu as à le couper et à construire ou quand, « la caisse ayant existé, ses planches se sont disloquées et tu n'as qu'à « la reconstruire ? »

« [5] Zoroastre dit : « Elle serait plus facile s'il y avait des planches de « bois que s'il n'y avait pas de bois ; et si les planches de la caisse étaient « là, elle serait plus facile (à construire). »

« [6] Ohrmazd dit : « Lorsque ces créatures n'existaient pas, j'étais « capable de les créer ; et maintenant, qu'elles sont dissoutes, il est plus « facile de les reconstruire. [7] Car j'ai cinq magasiniers qui ont reçu le corps

(1) La plus grande partie du § 5 transcrite et traduite par Bailey, *ibid.*, 94 s.
(2) Notre traduction diffère sur quelques points de celle de M. Zaehner (plus haut).

« des décédés : la terre qui garde la chair des humains, leurs os et leur graisse ;
« l'eau qui garde leur sang ; les plantes, gardiennes des cheveux et des poils ;
« la lumière, récipiendaire du feu ; et aussi le vent à qui je dois demander
« le souffle de mes créatures au temps de la Rénovation.

« [8] J'appellerai la terre, je lui demanderai les os, la chair et la graisse de
« Gayomart et ceux des autres. [9] La terre dira : « Comment puis-je les
« amener quand j'ignore ce qui appartient à un tel et ce qui appartient à
« tel autre ? »

« [10] J'appellerai la rivière Arang, c'est-à-dire le Tigre, parmi les rivières :
« Amène-moi le sang des hommes décédés. » [11] Elle dira : « Comment
« puis-je l'amener quand j'ignore le sang qui appartient à un tel et celui
« qui appartient à tel autre ? »

« [12] J'appellerai les plantes et je leur demanderai les cheveux des
« hommes décédés. [13] Les plantes diront : « Comment pouvons-nous les
« amener quand nous ignorons les cheveux qui appartiennent à un tel
« et ceux qui appartiennent à tel autre ? »

« [14] J'appellerai le vent et je lui demanderai le souffle des hommes
« décédés. [15] Le vent dira : « Comment puis-je l'amener quand j'ignore le
« souffle qui appartient à un tel et celui qui appartient à tel autre ? »

« [16] Mais moi, Ohrmazd, quand j'aurai jeté mon regard sur la terre,
« l'eau, les plantes, la lumière et le vent, je le saurai clairement et ne confon-
« drai pas l'un avec l'autre : car grâce à mon omniscience je distinguerai
« aussi clairement l'un de l'autre que, quand on fait couler par terre
« le lait des femelles ensemble dans le même ruisseau, je sais quel est
« celui de la mienne ; ainsi un homme qui possède trente juments : pour
« chacune d'elles il y a un récipient portant le signe indiquant à quelle
« jument il appartient ; après la traite des juments, ces trente récipients
« sont mis ensemble et lorsqu'il veut savoir, il prend chaque récipient et
« reconnaît, d'après sa marque, quelle est sa jument.

« [17] J'enverrai le messager Erēman dont la fonction comporte l'achè-
« vement. [18] Il ramènera les os, le sang, les cheveux, la lumière, le souffle
« de Gayōmart et ceux de Mašī et Mašānī. [19] Et tout d'abord, je restituerai
« les os de Gayōmart et je ferai la réunion de Mašī et de Mašānī, la droite
« et la gauche.

« [20] Et cette reconstruction et création nouvelle me sera plus facile
« que celle des douze créatures que j'ai créées à l'origine : en premier lieu,
« quand j'ai établi le Ciel sans pilier ni soutien qui ne s'appuie sur rien de
« *gētīkien* d'aucun côté ; en second lieu, quand j'ai établi la Terre au milieu
« du Ciel, de façon que d'aucun côté celui-ci ne soit plus proche à l'instar
« d'un jaune d'œuf dans un œuf ; en troisième lieu, quand j'ai créé le Soleil ;
« en quatrième lieu, quand j'ai créé la Lune ; en cinquième lieu, quand j'ai
« déposé dans les plantes des couleurs et des saveurs de différentes espèces ;
« en sixième lieu, quand j'ai déposé dans les plantes le feu à l'état latent ;
« en septième lieu, quand je les ai portées sèches sur la Terre, mais de façon
« qu'au moment de pousser, elles deviennent porteuses de fruits et servent
« de nourriture pour les hommes et les animaux ; en huitième lieu... ; en
« neuvième lieu, quand j'ai établi, dans la mère, l'embryon caché et protégé ;
« et que, durant sa croissance, j'ai fait apparaître, l'un après l'autre, les os,
« le sang, le phlegme, la graisse et les cornes ; en dixième lieu, quand j'ai
« fait les oiseaux possédant un corps pour sillonner les airs ; en onzième lieu,
« quand j'ai doué l'eau d'une nature lui permettant de se déplacer comme
« des animaux ; en douzième lieu, quand j'ai créé le nuage porteur de l'eau
« et faisant tomber la pluie. »

Jusqu'ici tout s'accorde avec les autres textes cités. La Rénovation est une nouvelle création, plus facile que la première, parce que disposant des éléments produits par celle-ci, disloqués par la mort, mais non annihilés. La suite introduit dans le schéma un troisième moment, la propagation (1) de la religion :

« [21] La création, la propagation de la religion et la Rénovation ressemblent à la construction d'une maison. [22] Ainsi la maison, pour être achevée, exige ces trois éléments : le terrain, les murs et le toit. La création est le terrain, la propagation de la religion les murs, la Rénovation le toit. [23] Ainsi, quand un homme veut construire une maison, il choisit trois hommes dont le premier est expert pour préparer le terrain, le second pour élever les murs, le troisième pour construire le toit, et les met chacun à son travail. Avant que le terrain ne soit préparé, il est impossible d'élever les murs. [24] Celui qui a commandé la maison sait parfaitement dans quels délais celle-ci sera terminée et, n'ayant aucun doute sur la maîtrise de celui qui doit construire le toit, il attend avec confiance jusqu'à ce que les murs soient achevés et que le travail de celui qui est spécialisé dans la construction des toits soit aussi facile que celui des deux autres. »

La propagation de la religion est essentielle pour ce schéma (2) ; la comparaison avec la construction d'une maison met en relief la finalité de la création. N'étant que le premier acte de l'exécution d'un plan d'ensemble, dont le but est connu et « daté », elle contient virtuellement les deux autres moments et est la condition nécessaire de leur apparition. Inversement, la Rénovation étant l'accomplissement de la création, elle est son unique but ; l'édifice commencé au moment de l'Assaut (ou même 3 000 ans avant) ne sera terminé qu'au dernier jour. Ce « conditionnement » réciproque de la création (de la propagation de la Religion) et de la Rénovation est remarquable. Le passage de Zātspram est loin d'être isolé : c'est la doctrine commune du mazdéisme et la base de sa cosmologie. La suite du chapitre revient aux considérations d'un ordre différent, dont certaines au moins nous ramènent à notre point de départ, à la date de la Rénovation.

L'auteur pehlevi continue ainsi l'analyse de son sujet en évoquant quelques phénomènes périodiques de la nature :

« [25] Et, de nouveau, la Rénovation est semblable à une nuit obscure : quand la nuit s'achève et quand le Soleil a traversé les trois bouts du monde et est revenu à sa place, il achève son mouvement et apparaît de nouveau brillant et frappe les ténèbres et l'obscurité.

« [26] Elle ressemble à la Lune qui croît pendant quinze jours et diminue pendant quinze. Quand elle est devenue complètement invisible, elle renaît du Soleil, roi des luminaires et apparaît visible avec éclat. La re-création du monde à la résurrection est révélée par là.

(1) La traduction de *dēn-raβākīh* par « propagation de la religion » n'est pas tout à fait exacte ; *raβākīh* repose sur *raβāk-dahišnīh* qui rend av. *zrazdāiti*. Il s'agit plutôt de « croire en la religion », de lui « faire confiance », et notamment à ses rites et à leur efficacité. V. plus bas, 498.

(2) V. plus bas, p. 415 ss., 501 ss.

« [27] Elle ressemble à l'année où les arbres fleurissent au printemps, donnent leurs fruits en été et les achèvent en automne. En hiver ils deviennent secs et comme morts.

« [28] Quand la révolution des années est achevée et le Soleil retourne à sa place première, le jour et la nuit deviennent égaux et conformes à la saison et, comme s'ils se levaient des morts, les feuilles poussent des arbres et des arbustes secs et les fleurs fleurissent.

« [29] Pour que l'existence puisse être créée de nouveau, toutes les espèces redeviennent à la fin semblables à leurs origines : ainsi les hommes qui doivent leur existence au sperme, ainsi les plantes dont l'existence vient de la semence — et leur accomplissement et perfection viennent également de leur semence. »

La fin du chapitre (§§ 30-54) est appelée par M. Zaehner « version zurvanite du récit de la Rénovation » (1). Or, il s'agit uniquement de la confrontation de la Rénovation et de la création, de la Rénovation et de la Révélation. Ce point de vue domine tout le chapitre et est la cause de l'apparition ici des considérations sur le rôle d'Āz dans l'histoire du monde. L'image est grandiose, on développe devant nos yeux une vision de la chute progressive de l'humanité consécutive à l'Assaut, de sa libération des liens de la matière malgré les assauts du mal — et finalement grâce à leurs excès (§§ 30-45). Nous pouvons étudier le passage plus utilement ailleurs, mais il ne sera pas inutile d'insister ici sur quelques idées que comportent les derniers paragraphes du chapitre.

Il y a tout d'abord le parallélisme établi entre l'œuvre de Zoroastre et celle de Sošāns dont la vie sera parallèle à celle de son père et qui achèvera la conversion du monde à la religion et le purifiera de la *druj* (§§ 46-48). Il y a ensuite une nouvelle confrontation de la Rénovation et du moment ayant suivi l'Assaut :

« [49] Lorsque, depuis le temps où l'Assaut est venu sur la création, *cinq mille années civiles se seront écoulées, depuis le jour d'Ohrmazd du mois de Fravartīn et que l'anniversaire tombera de nouveau le mois de Fravartīn et le jour d'Ohrmazd, jour du sacrifice, il restera trois ans pour que s'achève la période de six mille années religieuses « intercalaires » (c'est que, en omettant d'ajouter tous les quatre ans un jour intercalaire, cela donne quatre ans au bout de six mille ans), à ce moment-là ce sera le signe de la résurrection. Le ciel s'ébranlera, le mouvement du Soleil, de la Lune, des étoiles et des planètes sera conforme à la rotation du firmament, l'atmosphère, les lacs, tous les habitants de la Terre changeront de nature et, sur la Terre, en plusieurs endroits, des sources du feu surgiront à l'instar de sources d'eau. [50] Car Ohrmazd créa par l'eau et achèvera par le feu, car l'eau a une nature lumineuse et qui fait croître tandis que le feu brûle et est contraire à la semence ; c'est ainsi que, quand la semence d'une plante se trouve dans l'eau, l'humeur de la croissance qu'elle contient en devient humide... »

Les trois paragraphes qui suivent et qui relatent les modalités de cette pluie du feu ne nous intéressent pas directement ici. En elle-même

(1) *BSOAS* 10.380 s.

la tradition sur la transformation par le feu est remarquable et tout le passage devrait être versé au dossier du « baptême du feu », notamment sa connexion avec le jour d'Ohrmazd du mois de Fravartīn, jour anniversaire de l'Assaut. C'est une variante du mythe de l'épreuve finale par le feu qui reparaît également dans d'autres contextes que nous étudierons plus loin (1).

La date donnée par Zātspram nous ramène à la fête du changement d'année. Il est intéressant de constater que non seulement la création et la Rénovation, mais également les événements en rapport avec la révélation de la Religion apparaissent liés à elle.

Les mythes mentionnés par les *Éphémérides du jour de Hordat du mois de Fravartīn* furent étudiés, il y aura bientôt trente ans, par M. Dumézil qui se borna toutefois aux mythes « carnavalesques » et laissa de côté tous les grands événements de la théologie officielle : la création du monde, la révélation et la Rénovation (2).

Le texte mentionne ainsi comme ayant eu lieu le jour de Hordat du mois de Fravartīn la création de la vie des habitants du monde (§ 1), l'apparition de la distinction entre les Aryens et les non-Aryens (§ 2), celle de Gayomart dans le monde (§ 3) ; dans le second groupe : l'entretien de Zoroastre avec Ohrmazd (§ 24), l'acceptation par lui de la religion mazdéenne (§ 25) et la conversion de Vištāsp (§ 26).

Des événements importants dans l'avenir doivent également avoir lieu le même jour : l'apparition de Vahrām i varčāvand (§ 28) et celle de Pēšyotan (§ 29), mais surtout l'entretien d'Ušyatar avec Ohrmazd (§ 30) et, nous l'avons vu, la Résurrection (§ 34 ss.).

L'entretien d'Ušyatar avec Ohrmazd répétant celui de Zoroastre et l'apparition de Vahrām et celle de Pēšyotan préparant la Rénovation, il s'agit en fait de deux groupes de faits, de la Révélation périodique et continue de la religion et de la Rénovation de l'univers. Comme la création, ces événements doivent avoir lieu lors de la fête du changement d'année, au moment de l'équinoxe du printemps. La date précise du jour de Hordat du mois de Fravartīn a ici moins d'importance, ce jour a la tendance à accaparer toutes les traditions relatives aux dix derniers jours de l'année et aux six premiers. Nous avons vu que des dates plus ou moins différentes sont attestées pour les événements eschatologiques ou pour la création du monde, mais qui tombent toutes dans la même période. Quant à la révélation reçue par Zoroastre, la tradition conservée par Zatsprām et Zartušt Bahrām dit que le Prophète s'est rendu dans l'Ērān(vēž) le jour d'Anērān du mois de Spandarmat (c'est-à-dire pendant les Hamaspaθmaēdaya), mais ce n'est que quarante-cinq jours plus tard, le jour de Dadv-pat-Mihr du mois d'Artvahišt qu'il a rencontré

(1) V. plus bas, p. 249, 251, 258.
(2) *Le problème des Centaures*, 64 ss.

Vahuman. Pour ce qui est de l'acceptation de la religion par Vištāsp, les docteurs mazdéens du Moyen Age (1) recommandent de célébrer le souvenir de la visite des Amahraspand, dont le résultat devait être la conversion du roi, le jour de Mānsraspand du mois de Spandarmat. Selon la tradition, cette visite fut suivie de celle de Nēryosang, à la suite de laquelle Vištāsp aurait pris du *bang*. Zartušt Bahrām dit que le roi est resté trois jours sans connaissance tandis que son âme était au ciel (2). Au retour de ce voyage, Vištāsp accepta la religion. La date exacte n'est pas indiquée, mais ne doit pas être éloignée du jour d'Ohrmazd du mois de Fravartīn et tombe dans les limites de la fête annuelle : la conversion — initiation à la religion et abandon de l'hérésie — fait partie du complexe rituel de la fin de l'année ; nous l'avons vu dans le résumé de *Pāčak* et nous y reviendrons (3).

Quelques jours plus tôt, quelques jours plus tard, la tradition est unanime pour placer aux environs du Nowrouz les trois grands événements de l'histoire du monde : la création, la révélation de la religion, la Rénovation. Cette localisation est d'autant plus précise qu'un texte est proche du rituel. L'aspect ritualiste peut encore être approfondi par l'étude de la doctrine du sacrifice.

§ 17. *LE SYMBOLISME RITUEL*

C'est pendant les Gāsānbār que l'on célèbre le *myazd* ; le commentaire pehlevi du *Nīrangistān* explique par *gāsānbār* le « jour du *myazd* » dont il est question dans le texte (4). Ce jour-là, l'office est célébré par le *zaotar* et sept autres prêtres dont un seul, le *sraošāvarza*, n'est pas mentionné dans la description du sacrifice eschatologique, et pour cause : le rôle qui lui revient dans la célébration de l'office ne ressemble pas à celui des sept autres. Sa seule fonction est de veiller à ce que tout soit fait d'une façon correcte (5). C'est pendant les Gāsānbār qu'est célébré l'office du *Visprat* et c'est dans cet écrit que les assistants du *zaotar* jouent le plus grand rôle.

Or, le sacrifice eschatologique est un sacrifice du dernier Gāsānbār qui sera célébré par Sošāns et ses six assistants en lesquels s'incarnent les sept Amahraspand. Les Amahraspand sont unis dans leurs pensées, paroles et actions ; les officiants du sacrifice de la Rénovation le seront également. Les officiants de tous les *myazd* sont unis car chaque sacrifice symbolise celui de Sōšāns :

Pahlavi rivāyat, 56.10 : *myazd 'pat hangošītak <i> Amahraspandān 'nihāt ēstēt ; 'čē ēton čēgon Ohrmazd 'apāk Amahraspandān 'nišīnēt, 'hač Amahraspandān 'čiš-ič 'vāng 'nē 'āyēt ēton-ič 'pat myazd ha-manišn apāyēt 'nišast.*

« Le *myazd* est établi à l'instar des Amahraspand ; car de même que, quand Ohrmazd est assis avec les Amahraspand, aucun des Amahraspand n'élève sa voix, il faut rester assis avec des pensées identiques pendant le *myazd*. »

(1) *Dārāb Hormazyār's Rivāyāt*, 1.515.
(2) *ZN* 1166.
(3) V. plus bas, p. 380 ss.
(4) WAAG, p. 86.
(5) *Ibid.*, 84.

L'accord parfait des participants au *myazd* symbolise non seulement celui des Rénovateurs ; par-delà ces derniers, il vise les Amahraspand, sa célébration apparaît comme un moyen de s'assimiler aux divinités, d'assumer en tout cas certains de leurs traits. Nous le savions déjà par le chapitre eschatologique de Zātspram, mais la doctrine n'y était qu'implicite. La retrouver dégagée du contexte mythique, pour ainsi dire à l'état pur, et formulée d'une façon explicite dans un chapitre traitant de la valeur de certaines cérémonies n'a que plus de valeur.

L'union des sept Rénovateurs a des conséquences inestimables, nous l'avons vu, elle est à proprement parler la cause efficiente de la Rénovation et de l'immortalité qu'elle doit conférer aux hommes (1).

Les officiants sont ainsi assimilés aux Amahraspand ; l'autel l'est à l'espace où est célébré le grand sacrifice final : les sept *kišvar*. Ici encore nous avons déduit la doctrine de la description de Zātspram, mais à vrai dire cette déduction n'était pas nécessaire car l'identification au moins de l'offrande et du monde est attestée explicitement à propos du *dron* :

Pahlavi rivāyat, 56 : *Arzomandīh <i> dron <u> myazd rād 'nipēsīhēt : [1] u dron 'pat hangošītak i gētē 'nihāt ēstēt 'u-š gartīh ēton čēgon gētē gart ēton 'u-š kanārak kof Harburz, afzāyišn i myān dron 'martom vistarak urvar goš<hu>dāk Cakat i Dāitī 'pat myān dron 'nihāt čim 'ēn Cakat i Dāitī 'pat myān i gēhān 'hast.*

[2] u frasast 'hān i Ohrmazd rād 'pat yuttākīh i 'hač dron 'nihāt čim 'čē Ohrmazd 'pat yuttākīh Amahraspandān yazdān apāyēt yašt. [3] u apārīk 'apāk Ohrmazd yazišn 'bē 'hač Sroš 'čē Sroš xvatāy u dahyupat i gēhān 'hast 'ēt rād yuttākīhā apāyēt yaštan. [4] frasast kanārak 'nē kart čim 'ēn 'hast 'čē 'har 'čiš u 'har 'kas kanārak 'hast u Ohrmazd hamēyīkīhā 'dātan rād akanārakomand. [5] 'hast. 'mad i 'pat dron 'āp i 'pat zrah u pur apāyēt kartan 'čē 'nē purīh rād gokādīh 'dāt 'bavēt 'kū zrah 'āp 'nē pur ; apēsar vēšak i 'andar zrah. [6] spram āpakēn i Amahraspandān. [7] ēsm bod 3 tāk humat huxt huvaršt. [8] 'kad dron 'yazend 'har tan-ē rād 'kē vāč 'kunēt spram 2 tāk 'pat dron 'nihāt 'har 'kē vāč 'kunēt spram 2 tāk čāšnīk aβiš 'dāt 'kē 'čē ogon paitāk 'kū 'kad-iš

(1) V. plus haut, p. 91 ss.

čāšnīk ʿstanend u spram i ʿpat dron ʿo goš ʿnihāt ʿandar ʿhān ʿroč ʿhar vināš nāmčišt vināš i markarzān ʿnē šāyēt Ahraman u ʿdēvān ... ?... ʿhān grāntar ʿbavēt.

« Au sujet de la dignité du *drōn* et du *myazd* il est écrit : [1] Le *drōn* est disposé à l'instar du monde ; il est rond comme est rond le monde. Son bord, c'est la montagne Harburz, les excroissances à l'intérieur du *drōn*, les hommes, la plante étendue et le *gōšhudāk* sont le Čakat i Dāiti au milieu du *drōn* ; la raison en est que le Čakat i Dāitī se trouve au centre du monde.

« [2] La *frasast* qui est déposée pour Ohrmazd en dehors du *drōn* l'est pour cette raison qu'il faut sacrifier à Ohrmazd séparément des Amahraspand et des *yazat*. [3] Mais aux autres, il faut leur sacrifier avec Ohrmazd, à part Srōš ; car Srōš est le maître et le roi du monde et c'est pourquoi il faut lui sacrifier séparément. [4] La *frasast* est faite sans bord et la raison en est que toutes les choses et toutes les personnes sont limitées, mais Ohrmazd est illimité à cause de sa création éternelle.

« [5] Le vin qui est au *drōn* c'est l'eau des lacs. Il faut le verser plein, car, s'il n'est pas plein, i. indique que l'eau ne remplit pas les lacs. La couronne est la forêt au milieu du lac. [6] La fleur est le miroir des Amahraspand. [7] Les trois branches du bois parfumé sont les bonnes pensées, les bonnes paroles et les bonnes actions. [8] Quand on offre le *drōn* on dépose au *drōn* deux fleurs pour chacun qui fait un *vāč*. On y met deux fleurs pour la consommation pour chacun qui fait un *vāč*, car il est révélé que lorsqu'on le prend pour le consommer, aucun péché n'est possible ce jour et notamment aucun péché mortel, tandis qu'Ahraman et les *dēv* en éprouvent ... ? ... plus pénible. »

Le symbolisme cosmique du sacrifice est clairement affirmé : l'image de la liturgie cosmique que donne le dernier chapitre de Zātspram n'est ni isolée ni création de circonstance, elle est solidement ancrée dans la pratique rituelle du mazdéisme.

Le sacrifice final a une fonction bien déterminée ; celle des autres est également importante. Les sacrifices célébrés lors des fêtes du changement d'année renouvellent le temps et fixent le destin du sacrificateur pour l'année suivante. Les sacrifices ordinaires aboutissent à des résultats analogues, à une échelle moindre. L'institution du sacrifice est essentielle pour la bonne marche des affaires du monde (1) et une de celles qui contrarient le plus Ahraman :

Pahlavi rivāyat, 56 : [13] *u Xēšm-ič drāyīt ʿkū ʿo gētē 3 ʿčiš mātakvar ʿpat gētē ʿapar kār.* [14] *u Ahraman ʿkū ʿhān 3 ʿčiš ʿčē ?* [15] *Xēšm drāyīt ʿkū myazd u Gāsānbār <u> xvētodāt.* [16] *Ahraman drāyīt ʿhakar ʿto ʿkāmēh ʿēn 2 ʿčiš čārak ʿdānēh ʿčē ʿandar myazd ʿxvēš ʿbē ʿras ʿu-šān ʿpat vārom ʿbē ʿnišin ʿtā ʿbē drāyend ; yazat ʿhač nazdīk i ʿoyšān ʿbē ʿšavēt. ʿpat Gāsānbār ʿbē ʿrās ʿtā ēvak ʿhač ʿdit ʿčiš-ē ʿbē duzend ; ʿkad-išan ēvak ʿhač ʿdit ʿčiš-ē ʿbē duzīt gāsānbār škast. xvētodāt ʿhil ; ʿkū ʿto ʿbē-šān ʿman-ič čar ʿnē ʿdānom. ʿčē ʿkad 4 bār ʿgāyend*

(1) Cf. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, notamment 15 s., 43 ss. (la lutte entre les *deva* et les *asura* se fait à coup de rituels) ; 54 ss. (c'est par le sacrifice que les dieux remportent leur victoire).

hakurč ʿmart u ʿzan ʿhač xvēšīh <i> Ohrmazd ʿbē ʿnē ʿšavend, ʿbē-šān ʿdit frazandīh apāyēt ʿdāt gēhān ʿhač kam frazandīh rād ʿadak-šān pat-iš ʿviravistan kāmak ʿnē ʿbavēt, ʿadak-iš ʿpat ʿmart ʿzan ʿčiš-ič kartan ʿnē šāyēt.

« [13] Xēšm hurla aussi : « Trois choses dans le *gētē* sont les plus fondamentales et « efficientes ». » [14] Et Ahraman : « Quelles sont ces trois choses ? » [15] Xēšm hurla : « Le *myazd*, le Gāsānbār et le *xvētodāt*. » [16] Ahraman hurla : « Si tu le veux, tu peux trouver un moyen contre deux de ces choses. « Car si tu vas toi-même au *myazd* et t'installes dans leur esprit de sorte « qu'ils divaguent, le *yazat* s'éloignera d'eux. Rends-toi au Gāsānbār, « afin qu'ils se volent mutuellement des choses ; quand ils se seront volés « mutuellement des choses, le Gāsānbār sera détruit. Mais laisse le *xvētōdāt* ; « car non seulement toi, mais moi-même ne connaissons aucun moyen « contre lui. Car quand l'homme et la femme se seront accouplés quatre « fois, ils n'abandonneront jamais Ohrmazd mais désireront de nouveau « faire des enfants, le monde n'ayant pas assez d'enfants. Ils ne voudront « pas (te) croire, et on ne pourra rien faire contre l'homme et la femme. »

Le fait que le sacrifice soit mis sur le même plan que l'union consanguine mérite attention. Car celle-ci est exaltée comme « la plus propice à procréer » et à « relier » le monde à la Rénovation (1). Toute l'humanité doit son origine à trois unions consanguines, celle d'Ohrmazd avec Spandarmat, celle de Gayomart avec Spandarmat et celle de Mašī avec Mašānī (2). En la contractant, les hommes et les femmes se mettent dans la situation primordiale des premiers parents et répètent leur acte. Puisque le résultat le plus clair de l'union primordiale fut d'empêcher Ahraman de remporter une victoire immédiate, de prolonger la lutte et de vaincre la mort par la succession ininterrompue des générations aboutissant à la Rénovation, le résultat des unions consanguines contractées au cours de l'histoire humaine sera analogue et affaiblira éminemment le monde du mal. C'est pourquoi l'union consanguine est la seule bonne action qui efface entièrement les péchés, même les plus graves (3).

Puisque le Gāsānbār et le *myazd* sont cités dans le même contexte, leur contribution à la lutte cosmique doit être analogue et l'est en effet. On célèbre le *myazd* le jour des Gāsānbār, jours anniversaires de la création, et c'est aussi pendant le dernier Gāsānbār que, à la suite d'un sacrifice, se décidera la Rénovation.

Mais dès aujourd'hui, le Gāsānbār favorise toutes les créatures ; et le mérite de celui qui le célèbre est grand.

Pahlavi rivāyat, 16 A : [1] *Gāsānbār rād paitāk ʿkū ʿkad ʿbē sāčēt ʿyazēt, ʿxvarēt u rātīhā u rāstīhā ʿdahēt aš kirpak ēton čēgon ʿkad-iš 1000 mēš i zātak ʿkē-š varak ʿapāk ʿpat dāšn <i> ahraβdāt ʿbē ʿo ʿmart i ahraβ ʿdāt ʿhē.*

(1) *Dk* 7.1.10.
(2) Cf. notamment *DkM* 73.12-74.12.
(3) *PR* 8 B, D, F, G, H, I, J, N.

[2] *'kē 'xvārēt, 'ke sāčēt, 'kē 'dahēt aš ham-'ēn kirpak 'oh 'bavēt.*

[3] *'kad 'pat 10 'mart Gāsānbār-ē 'dārend 'hač 'ēn Gāsānbār 'tā 'bē 'hān Gāsānbār 'har kār u kirpak i 'hač 'hān 10 'mart ēvak-ē 'bē 'kunēt, hamavdēn ēton bahr bahr 'bavēt čēgon 'kad-išān 'pat dast i xvēš kart 'hē u 'kad 'pat 100 'mart u 'kad 1 000 'mart 'u-m ēton 'bavēt.*

[4] *u Gāsānbār rād paitāk 'kū 'pēš 'hač 5 'roč 'kad 'andar 'āyēt hamāk dām i Ohrmazd 'hān i hačadar damīk i čēgon ropāh rosūk u kākom u mušk u apārīk hamāk dām i hačapar damīk i čēgon 'āp u urvar u gospand u 'martom hēmēt 'dārend 'kū 'hač mēnok i Gāsānbār 'bē afzāyēm u paitāk 'kū myazd i 'hān mas u 'veh i Gāsānbār.*

« [1] Il est révélé au sujet du Gāsānbār : Quand quelqu'un le prépare, célèbre ou mange et distribue avec générosité et droiture, son mérite est le même que s'il avait donné en donation pieuse à l'homme juste mille brebis enceintes, chacune avec un agneau.

« [2] Celui qui mange, celui qui prépare, celui qui donne acquièrent tous le même mérite.

« [3] Quand ils tiennent un Gāsānbār pour dix hommes, toutes les bonnes actions qu'aura accomplies chacun de ces dix hommes depuis ce Gāsānbār jusqu'au Gāsānbār suivant leur seront attribuées à chacun tout comme s'ils les avaient accomplies de leur propre main ; et si c'est pour cent hommes ou mille hommes, ce sera pareil.

« [4] Et il est révélé au sujet du Gāsānbār : Pendant les cinq jours qui précèdent le Gāsānbār, toutes les créatures d'Ohrmazd qui sont sous la Terre, comme les renards, les martres, les hermines et les taupes, toutes les créatures qui sont sur la surface de la Terre, comme l'eau, les plantes, le bétail et les hommes, espèrent : « Nous croîtrons grâce à l'esprit du Gāsānbār. » — Et il est révélé que le *myazd* le plus grand et le meilleur est celui du Gāsānbār. »

Les deux premiers paragraphes du texte sont dérivés de l'*Āfringān i Gāsānbār* dont nous citons maintenant certains passages d'après la version pehlevie :

[7] *Pat fratom myazd 'mart adāšnīh Spitāmān Zartuxšt 'kē Māθyokzarm myazdomand rat ('goβēt 'kū 'oh 'kunēt) u myazd hāvišt ('kē 'nē 'kunend. — 'pat 45 'roč 'man Ohrmazd 'apāk Amahraspandān frāč taxšīt 'u-m fratom āsmān kart 'u-m Gāsānbār yašt 'u-m Mēθokzarm 'nām 'nihāt Artvahišt 'mah Dadv 'pat Miθr 'roč ; Xvar 'roč gās 'girēt, Dadv 'pat Miθr 'roč 'sar 'bavēt. 'u-š Mēθokzarmīh 'ēt 'kū-m māništ i gēhān paitāk 'bē kart. 'amāh darpuštīh martomān 'i-m dāmān rād kart fratom āsmān 'dāt. 'u-m 'apāk Amahraspandān myazd kart ; 'martomān-ič 'pat ham-hangošītak 'oh apāyēt kartan. 'har 'kē 'hān Gāsānbār 'yazēt aivāp sāčēt aivap 'xvarēt aivāp 'dahēt aš kirpak ēton 'bavēt čēgon 'kad-iš 'andar axv i astomand 1 000 mēš i dēnūtak 'apāk 'pus 'pat dāšn u ahraβdāt 'o 'martān i ahraβān 'pat ahrāyīh 'veh i ruβān 'pat točišn 'bē 'dāt 'hēh aivāp ahrāyīh došārm rād 'kē 'hač 'hastān pahrom — hand 'oy 'mart mizd. 'hast Apastāk Zand gyāk 'pat Hatoxt 'hač 'hān gyāk paitāk : hazaŋrəm maēšanąm daēnunąm paiti puθranąm narąm ašaonąm ašayå*

vaŋhuyå urunē paradaiθyāt aēvahe hatąm činmanahe yat ašahe vahištahe 'kē 'nē 'yazēt u 'nē sāčēt u 'nē 'xvarēt aš vičir 'ēn) aš ayazišnīh-dāšnīh 'andar mazdēstān ('kū-š yazišn i 'pat nērmat hač-iš ačār. 'hast 'kē ēton 'goβēt ē 'kū-š ayazišn 'andar mazdēstān 'ku-š 'čiš 'nē 'dahēt).

« Si l'homme n'offre pas le premier *myazd*, ô Zoroastre le Spitamide, le chef du *myazd* de Medyozarm dit : « Faites ainsi. » Le disciple du *myazd* ne le fait pas. Moi, Ohrmazd, j'ai créé pendant quarante-cinq jours avec les Amahraspand. Et tout d'abord j'ai créé le Ciel. J'ai sacrifié le Gāsānbār et lui ai donné le nom de Mēdyōzarm, le jour de Dadv-pat-Mihr du mois d'Artvahišt. Il commence le jour de Xvar et finit le jour de Dadv-pat-Mihr. Il s'appelle Mēdyōzarm parce que j'ai fait apparaître la demeure des êtres et la forteresse des hommes que j'ai établie pour les créatures : et j'ai créé tout d'abord le Ciel. Avec les Amahraspand j'ai fait le *myazd* ; les hommes doivent agir d'une façon analogue. Tout homme qui sacrifie à ce Gāsānbār, ou le prépare, ou le consomme, ou le donne, acquiert le même mérite que s'il donnait en fondation pieuse aux hommes justes mille brebis qui allaitent avec leurs petits, selon la justice pour le salut de l'âme ou par l'amour de la justice qui est le meilleur des êtres ; et la récompense de cet homme sera pareille. Il y a un passage dans l'Avesta et le Zand, dans le Hatoxt ; ce passage révèle : *hazaŋrəm*... Celui qui ne sacrifie ni ne prépare ni ne consomme, son cas est le suivant : il ne sacrifie pas parmi les mazdéens (c'est-à-dire le sacrifice est pour lui indispensable, avec les honoraires ; il y en a qui disent : « Il « ne sacrifie pas parmi les mazdéens », c'est-à-dire « il ne donne rien »). »

Les paragraphes suivants décrivent les autres Gāsānbār en termes analogues ; le mérite de leur célébration est de plus en plus grand ; la célébration du dernier Gāsānbār, qui commémore la création de l'homme, est la plus méritoire (1). — Le chapitre 50 du *Saddar Bundeheš* donne les mêmes indications en abrégé (2).

Telle apparaît la doctrine mazdéenne du sacrifice. Célébré notamment pendant les Gāsānbār, le rite répète et anticipe à la fois les deux moments essentiels de l'histoire du monde, la création et la Rénovation. L'endroit où il est célébré symbolise le monde, le prêtre s'identifie avec le Sauveur à venir et répète un geste d'Ohrmazd.

Ce dernier point est essentiel : le sacrifice est une répétition de l'acte par lequel le monde fut créé. Le vrai sacrificateur n'est pas le prêtre qui officie ; ce n'est même pas Sošāns, c'est Ohrmazd, le dieu Créateur. Ne négligeons pas cette observation, elle nous ouvre tout un monde. Pénétrons-y plus profondément.

(1) Celui qui offre le second *Gāsānbār* acquiert le même mérite que s'il donnait 1 000 vaches avec leurs veaux ; le mérite du troisième équivaut à celui du don de 1 000 juments avec leurs poulains, celui du quatrième à celui de la donation de 1 000 chamelles avec leurs petits ; celui du cinquième à celui de la donation de 1 000 de toutes espèces de bétail ; celui du sixième à celui de l'offrande de tous les aliments et de toutes les boissons.

(2) Le mérite du cinquième *Gāhānbār* est désigné ici comme équivalent à la donation de 1 000 vaches et de 1 000 juments avec leurs petits ; celui du sixième à celle du monde entier.

§ 18. LE SACRIFICE DU CRÉATEUR

Selon Zātspram, le sacrifice de la Rénovation sera célébré par Sošāns et ses six associés. Ohrmazd et les Amahraspand y participent en s'installant dans les pensées des officiants. La conception du sacrifice comme offrande faite à la divinité n'a pas cours ici (1). Il s'agit d'un acte autonome agissant en vertu de sa force propre, ne s'adressant en principe à personne mais réalisant, actualisant un état primordial ayant précédé l'assaut du mal et perpétuant les conditions qui doivent rendre possible la victoire finale.

La variante du récit transmise par le *Bundahišn* est beaucoup plus explicite ici : le sacrifice final n'est pas célébré par Sošāns, mais par Ohrmazd lui-même assisté de Sroš. La solution du problème littéraire posé par cette variante n'est pas certaine (2) ; sa valeur est identique à celle de la précédente. Si tout sacrifice zoroastrien anticipe le sacrifice final, tout *zaotar* agit comme agira Ohrmazd à la résurrection, et les résultats qu'ils obtiennent sont de nature comparable.

Or, nous venons de le voir, le sacrifice de la Rénovation n'est pas le seul sacrifice célébré par Ohrmazd que connaisse la tradition pehlevie. Nous avons mentionné plus haut le sacrifice de la création qui fonde les Gāsānbār et qui, selon le troisième chapitre du *Bundahišn* a créé le monde (3). Il y a aussi d'autres sacrifices qui ont accompagné les principaux événements de l'histoire du monde :

Pahlavi rivayāt, 16 B : [1] *gyāk-ē paitāk ʿkū Zartuxšt ʿhač Ohrmazd pursīt ʿkū hakurč ʿu-t myazd kart* [2] *Ohrmazd guft ʿkū-m kart ʿčē ʿkad-im gēhān ʿdāt am myazd-ē ʿbē kart ; ʿkad im ʿgyān ʿo Gāyokmart ʿdāt am myazd-ē ʿbē kart ; ʿkad ʿto Zartuxšt ʿhač ʿmāt ʿzāt ʿhē am myazd-ē ʿbē kart ; ʿkad-it Dēn ʿhač ʿman ʿbē patīraft am myazd-ē ʿbē kart i myazd ēton sahīk i ʿmartomān ʿhar kār u dātastān i frāronīhā frāč ʿkunend ašān ʿpat bun myazd-ē ʿbē kunišn.* [3] *ʿčē paitāk ʿkū myazd-ē i ʿpat 3 ʿmart aš bēvar fravahr i ašokān ʿbē aβiš ʿrasend.*

« [1] Un passage révèle que Zoroastre demanda à Ohrmazd : « As-tu « jamais célébré un *myazd* ? »

« [2] Ohrmazd dit : « Oui, j'en ai célébré. Quand j'ai créé le monde, j'ai « célébré un *myazd*. Quand j'ai donné le souffle à Gayōmart, j'ai célébré « un *myazd*. Quand tu es né de ta mère, ô Zoroastre, j'ai célébré un *myazd*. « Quand tu as reçu de moi la religion, j'ai célébré un *myazd*. Le *myazd* est « quelque chose de tellement précieux que, quand les hommes entreprennent

(1) Cf. la critique de cette conception chez JENSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, 183-214.

(2) Il pourrait y avoir confusion entre la descente d'Ohrmazd en compagnie de Srōš après l'accomplissement du sacrifice et ce sacrifice lui-même, deux épisodes soigneusement distingués par Zātspram.

(3) *Bd* 3.18 ss., ZAEHNER, *Zurvān*, 324 ; à comparer aussi tout l'*Āfringān i Gāsānbār* pehlevi. V. aussi CORBIN, *Eranos-Jahrbuch*, 22.102, n. 6.

« quelque action de façon juste, ils doivent commencer par célébrer un « *myazd*. [3] Car il est révélé qu'en (célébrant) un *myazd* à trois hommes, « on gagne l'assistance d'une myriade de *fravahr* des justes. »

Les hommes doivent agir comme Ohrmazd lui-même a agi ; à tous les moments décisifs il a offert un *myazd*, et les hommes le font de la même façon. Les *fravahr* viendront les aider, les mêmes *fravahr* qui viennent en ce monde pendant les *Fravartīkān*. Tout sacrifice reproduit celui du dernier Gāsānbār, n'en est qu'un cas spécial.

Clairement, les *fravahr* ne sont pas seulement les âmes des trépassés et c'est au début de l'entreprise qu'on s'assure leur concours.

Or, Ohrmazd qui offre le *myazd*, à la création, s'assure lui aussi le concours des *fravaši*. C'est par elles qu'il maintient l'ordre dans l'univers, qu'il maintient le Ciel (*Yt*, 13.2), les eaux (*ibid.*, 4-8), la Terre (*ibid.*, 9 s.), l'enfant conçu dans le sein de sa mère (*ibid.*, 11). Sans elles, les hommes et les animaux ne seraient pas (*ibid.*, 12), la *druj* aurait été victorieuse entre la Terre et le Ciel (*ibid.*, 13). C'est par elles que coulent les eaux, que poussent les plantes, que soufflent les vents (*ibid.*, 14). Ce sont les *fravaši* qui cachent l'enfant dans le sein de la mère, qui la font accoucher (*ibid.*, 15) ; c'est encore par elles que naissent des hommes intelligents et éloquents et que le Soleil, la Lune et les étoiles suivent leur chemin (*ibid.*, 16), ce sont elles qui, dans les batailles, font pencher la balance. Il s'agit bien de toutes les *fravaši*, de celles des *paoirya tkaēša* comme de celles des *saošyant* rénovateurs qui ne sont pas encore nés, et aussi de celles des autres hommes justes, des vivants comme des morts (*ibid.*, 17).

Ce sont les *fravaši* que Mazdā avait appelées pour soutenir le ciel, la terre, l'eau, le bétail et les plantes, pour maintenir l'enfant dans le sein de la mère et former ses membres (*ibid.*, 28).

Tous les passages que nous avons étudiés jusqu'ici et qui proviennent de textes très divers se laissent grouper sans peine et donnent une image d'ensemble parfaitement cohérente. Le sacrifice du dernier Gāsānbār où les *fravaši* viennent dans le monde est le sacrifice type du mazdéisme. Comme tel, il peut être répété à n'importe quel moment, et notamment au début de toute entreprise. Mais, d'autre part, le sacrifice annuel n'est qu'anticipation du sacrifice de la Rénovation en même temps que répétition de celui de la création. Par celui-ci Ohrmazd s'était assuré le concours des *fravaši* et maintient le monde, empêchant les forces du mal de remporter la victoire ; par celui-là, Ohrmazd (directement ou par l'intermédiaire de Sošāns) rétablira l'état primordial ayant précédé l'Assaut et éliminera le mal.

Dans ce contexte, le parallélisme de la Rénovation et de la création acquiert une tout autre signification. Ce n'est pas un argument théologique, il s'agit de quelque chose comme unité formelle (mais les catégories logiques n'ont pas cours ici). Les douze créatures que l'on énumère furent créées à la suite d'un sacrifice, par l'intermédiaire des *fravaši* ;

et c'est à la suite d'un sacrifice célébré pendant la fête des *fravaši* qu'elles seront refaites.

Le sens de la fête des Fravartīkān apparaît ainsi avec toute la clarté désirable ; mais nous ne croyons pas inutile de dire ici quelques mots des autres sacrifices attribués à Ohrmazd par la tradition mazdéenne : celui que le Créateur offre à Anāhitā (*Yt* 5.18) et celui qu'il offre à Vayu (*Yt* 15.3). On groupe parfois avec eux, comme preuve d'une prétendue subordination à une autre divinité, l'évocation du *xvarnah* d'Ahura Mazdā dans le *Xvarrah Yašt* (*Yt* 19.10-12).

M. Hartman, à qui nous devons l'interprétation la plus récente de ce dernier passage veut voir dans le *xvarnah*, comme d'ailleurs dans Vayu et Anāhitā, un aspect particulier de Zurvan (1). Les trois *Yašt*, rédigés en des milieux dont l'orthodoxie zoroastrienne laisserait à désirer, témoigneraient d'un syncrétisme entre le zoroastrisme « pur » et divers cultes plus ou moins « zurvanites ». Ce syncrétisme serait exprimé par le récit du sacrifice offert par Ahura Mazdā aux anciennes divinités païennes (2) « acceptées » ainsi dans le panthéon « orthodoxe » (3).

Quelque ingénieuse que soit l'hypothèse, ce n'est qu'une hypothèse. Elle est impossible en ce qui concerne le *xvarnah* (4).

Comme le souligne justement M. Zaehner, les matériaux fournis par les textes pehlevis sont nettement en faveur de l'interprétation traditionnelle de *xvarnah* par *xvēškārīh* « fonction propre » (5). Nous croyons pourtant (6) qu'il fait fausse route en interprétant d'entrée de jeu « fonction » comme « essence » et en disant que cette essence, en ce qui concerne Dieu est tout simplement Son Être (7), ce qui est vrai pour le Dieu de la plus grande partie des théologies chrétiennes (8), mais non pour Ahura Mazdā. Le *xvarrah* n'est pas l'essence de quelqu'un mais la parcelle charismatique venant des Lumières Infinies et attribuée à un individu pour le rendre capable d'assumer la tâche qui lui incombe dans le grand combat cosmique (9). Quelle est la tâche d'Ohrmazd ? Le *Xvarrah Yašt* le dit clairement.

(1) HARTMAN, *Gayōmart*, 80 s.
(2) WIKANDER, *Vayu*, I. 24.
(3) V. aussi NYBERG, *JA* 1931.I.208.
(4) On ne devrait pas attacher une importance démesurée au fait que Eznik explique le nom de Zurvan comme *baxt* ou *p'ark'* : il s'agit précisément d'une traduction qui essaie de saisir un aspect de la fonction de la divinité en question en recourant aux termes connus (arméniens, bien qu'empruntés à l'iranien). Cela ne prouve absolument rien pour une connexion éventuelle du *xvarrah* avec Zurvān dans le mazdéisme. Le seul fait à retenir est la liaison entre l'attribution du *xvarrah* à un héros donné et l'écoulement du temps, attestée aussi bien dans *Yašt* 19 que dans le texte du troisième livre du *Dēnkart* publié par M. ZAEHNER, *Zurvān*, 369 ss. (et déjà *BSOS* 9.876, 885 s., 898) : mais elle ne prouve pas leur « zurvanisme ».
(5) *Zurvān*, 173.
(6) V. plus bas, p. 434 ss.
(7) *Zurvān*, 371.
(8) Mais non pour une théologie d'inspiration néo-platonicienne comme celle de Jean Scot Erigène.
(9) V. plus bas, p. 434 ss.

Yt 19 : « [10] *(Le xvarnah...)* qui est à Ahura Mazdā de sorte qu'Ahura Mazdā créa les créatures très bonnes, très jolies, très merveilleuses, très rénovatrices, très resplendissantes [11] afin qu'elles rendent l'existence rénovée, exempte de vieillesse et de mort, de décomposition et de pourriture, éternellement vivante, éternellement prospère, puissante ; afin que les morts se lèvent... »

Le rôle d'Ahura Mazdā dans la lutte cosmique consiste donc à créer les créatures et cette création permettra la Rénovation qui est son véritable but. Coïncidence, de nouveau, de la création et de la Rénovation, qui ne nous étonne plus. La suite évoque également des motifs connus.

Le *xvarnah* suivant est celui des Aməša Spənta (§§ 14-20). On décrit tout d'abord leur union parfaite (v. plus haut, p. 91, 94, 121), on déclare ensuite que les Aməša Spənta sont les créateurs, les producteurs, les façonneurs, les surveillants, les gardiens et les protecteurs des créatures d'Ahura Mazdā [15]. Les deux paragraphes suivants reprennent le texte des §§ 11 s. avec cette différence cependant que tandis que ceux-ci attribuent la Rénovation aux créatures d'Ahura Mazdā mentionnées au § 10, elle est attribuée ici aux Aməša Spənta. Ainsi le « afin qu'ils rendent l'existence rénovée » *(yat kərənavąn frašəm ahum)* du § 11 se trouve-t-il remplacé par « ceux qui rendront l'existence rénovée selon la volonté » *(taēčit yōi frašəm vasna ahum dāθən)*.

La même formule est reprise encore une fois au § 23 ; il s'agit ici du *xvarnah* « des *yazat* spirituels et matériels, des nés et des non-nés, des *saošyant* rénovateurs » [22].

Ahura Mazdā et ses créatures, les Aməša Spənta, les *šaosyant* rénovateurs rénovent l'univers ; d'une façon ou d'une autre, ils célèbrent le sacrifice de la Rénovation. La célébration est pour eux essentielle et résume en grande partie leur fonction.

De subordination d'Ahura Mazdā au *xvarnah* il n'y a pas trace dans tout cela ; et nous ne croyons pas qu'il faille en chercher dans les deux autres *Yašt* où le Créateur apparaît effectivement comme sacrifiant à une divinité.

Pour Vayu les choses sont claires. Ce qu'Ahura Mazdā demande de lui, c'est de pouvoir tuer les créatures d'Ahra Manyu sans que celles de Spənta Manyu en souffrent. Or, nous savons que Vayu est en rapports étroits avec les deux Manyu (1) et que, d'autre part, c'est un dieu guerrier (2). Il s'agit en conséquence de profiter du caractère ambigu de la divinité et de l'utiliser à son profit, d'assumer le « bon » côté de Vayu et de le diriger contre ce qu'il y a de mal en lui (3). C'est aussi un sacrifice de création qui organise le chaos et le met au service du bien.

(1) DUMÉZIL, *Tarpeia*, 80-94 ; *Les dieux des Indo-Européens*, 86-89.
(2) WIKANDER, *Vayu*, *passim* ; ID., *ap.* DUMÉZIL, *JMQ* IV.44 ss. ; WIDENGREN, *Hochgottglaube*, 188 ss.
(3) DUMÉZIL, *Tarpeia*, 66 ss. ; *Les dieux...*, 87 ; *JA* 241.1953.2.

Quant à Anāhitā, l'interprétation est plus malaisée. La faveur demandée est de pouvoir « amener le fils de Pourušaspa, le juste Zoroastre à penser, parler et agir en accord avec la religion ». Or, nous ne savons pas quel rapport il y a entre Zoroastre et Anāhitā et en vertu de quoi le Créateur doit recourir à la médiation de cette dernière pour obtenir l'adhésion du Prophète. Il y a en tout cas le fait des rapports étroits entre la Daēnā et les divinités féminines (1). C'est probablement de ce côté qu'il faut chercher l'explication du passage, mais ses modalités nous échappent.

Quoi qu'il en soit, ce sacrifice figure sur la liste citée des *myazd* célébrés par Ohrmazd (sans toutefois que le nom du destinataire soit mentionné (2) et appartient à la même catégorie que les autres. Il s'agit bien d'un sacrifice offert à un moment décisif de l'histoire humaine, à mi-chemin entre la création et la Rénovation et dont dépend le sort de la révélation religieuse.

Nous pouvons maintenant aller un peu plus loin.

Le mythe zurvanite raconté par les apologistes chrétiens (et musulmans) fut pour eux un objet de dérision (3) ; et un savant renommé moderne devait avoir devant lui la même réaction qu'eux, au point d'y voir une invention malicieuse de leur part (4). Le trouvant stupide et ridicule, il le déclara tout simplement inventé par les adversaires du mazdéisme pour le combattre avec plus de succès. Nul doute que le mythe ne soit incompréhensible pour quelqu'un qui l'aborde avec des critères propres à la théologie chrétienne et à la philosophie occidentale : l'Être Suprême faisant des offrandes pendant mille ans et doutant de leur efficacité, le Créateur conçu à la suite d'un sacrifice — mais pour offrir des sacrifices à son tour — le diable né du doute, tout cela paraît le comble de l'illogisme.

Dans une brillante communication faite à la *Société asiatique* en 1953, mais malheureusement inédite (5), le P. de Menasce défendit avec succès le caractère authentique du mythe transmis par Eznik. La doctrine du sacrifice qui s'y exprime est proprement indo-iranienne ; le sacrifice est un acte autonome dont dépend la marche du monde. Du moment où il y a doute quant à son efficacité, le sacrifice n'est pas correctement accompli, le mal est là.

Les textes mazdéens que nous avons examinés jusqu'ici n'offrent pas de passage exactement superposable. Rappelons toutefois le texte cité de la *rivāyat* selon lequel le *myazd* sera détruit si les officiants se

(1) V. notamment CORBIN, *Eranos-Jahrbuch*, 22.97.155.
(2) V. plus haut, p. 126 s.
(3) Notamment de Eznik, cf. ZAEHNER, *Zurvān*, 438 s.
(4) SCHAEDER, Der iranische Zeitgott und sein Mythos, *ZDMG* 95.1941, 268-299; DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, 99 ; mais cf. ID., *JNES* 15.1956.108 ss.
(5) *Le Diable né du doute : Mythologie et rituel*, v. le procès-verbal de la séance du 12 janv. 1953, *JA* 1953.307.

mettent à divaguer. Certains passages gāthiques admettent une interprétation analogue (1). Le *Dātastān i dēnīk* indique également (*DD* 49.10) que, pour que le sacrifice soit correctement accompli, tous ses éléments doivent être dans une condition parfaite : ainsi le prêtre doit avoir mangé auparavant pour qu'il n'éprouve ni faim ni soif pendant la célébration et la puissance d'Āz sur lui doit être la plus faible possible.

Le *Nīrangistān* contient au moins un passage dont l'idée est la même que celle qui se trouve à la base du mythe zurvanite :

Nīrangistān, éd. Waag, 89.7-14 : « Gare à celui, ô Zoroastre le Spitamide, qui offre un don sans que son âme se réjouisse du fait de cette donation ; car c'est dans l'offrande que se trouve la victoire de toute l'existence matérielle, et dans les bonnes pensées, et dans les bonnes paroles, et dans les bonnes actions. »

Le premier sacrifice offert par Zurvān fut partiellement un échec ; ce sacrifice mal accompli est à l'origine de la lutte cosmique qui dure jusqu'à la victoire finale d'Ohrmazd (2). Or, dans cette lutte, si Ahraman est le roi du siècle, Ohrmazd est prêtre (selon l'interprétation très vraisemblable de M. Zaehner) (3) et ce sera désormais lui qui offrira des sacrifices. Eznik ne nous dit pas pourquoi ; mais la littérature pehlevie nous l'a déjà dit : pour créer le monde, pour faire accepter la religion par Zoroastre, pour accomplir la rénovation. Pour remporter la victoire finale sur Ahraman et réparer ainsi la faute commise par Zurvān.

Un autre détail du mythe zurvanite nous transporte dans le même contexte : au moment où Ohrmazd crée les luminaires en pratiquant l'union consanguine avec sa mère tout d'abord, avec sa sœur ensuite. Le motif n'est pas aussi étranger à la tradition mazdéenne que l'affirme M. Zaehner (4). Nous avons vu que selon un passage de la *rivāyat pehlevie* les trois choses les plus fondamentales pour l'ordre du monde sont le Gāsānbār, le *myazd* et l'union consanguine. Dans le mythe zurvanite nous voyons Ohrmazd devenu prêtre offrir des sacrifices (5) et s'unir à sa mère et à sa sœur pour produire les luminaires qui seront ses auxi-

(1) V. plus bas, p. 226 s., 264.
(2) Eznik, cf. MARIÈS, *Le De Deo d'Eznik de Kolb*, 48 ss.
(3) *Zurvān*, 66 s. — Le texte de Yohannan bar Penkaye, de MENASCE, *BSOS* 9.587-601, met clairement en rapport la possession du *barsom* et le pouvoir de créer le Ciel et la Terre : c'est qu'Ohrmazd créera en offrant des sacrifices.
(4) *Zurvān*, 147. — Selon *Dk* 9.38 (paraphrase de *Y.* 45.4) le premier *xvētūkdas* accompli par Ohrmazd avec Spandarmat produisit Vahuman, et fut la cause de l'évolution de la créature du *mēnōk* et du *gētē* vers la rénovation. Or, selon *Bd* 1.25, après que Vahuman fut créé, Ohrmazd procéda à créer le Ciel tandis que Vahuman créa la lumière. Comme dans le mythe zurvanite, la lumière procède ainsi, directement ou indirectement, du premier inceste d'Ohrmazd. Entre la recommandation du *Varštmānsr* selon qui le *xvētūkdas* serait recommandable parce qu'il répéterait le geste d'Ohrmazd par lequel la création fut mise en mouvement et ce que dit Abū Qurra à ce sujet, à savoir que les mages fondent de grands espoirs sur des unions consanguines, vu surtout qu'Hormizd produisit par elles les luminaires, la différence est minime. Le mouvement de la création est conditionné par celui des astres et en dépend.
(5) EZNIK, *Elc alandoc*, Venise, 1926, p. 127.

liaires dans la bataille. Dans les écrits pehlevis Ohrmazd offre des sacrifices pour créer le monde et le maintenir et s'unir à sa fille pour produire Vahuman (1) ou Gayomart. La nuance n'est pas grande, les ressemblances sont considérables (2).

La divinité suprême offre le sacrifice pour créer le monde et établit par là un acte archétypique. Désormais tout sacrifice sera une re-création de l'univers, tout autel symbolisera le monde. Le monde sera maintenu par le sacrifice, chaque année sera renouvelée par le contact avec le Grand Temps opéré par le sacrifice. L'ouverture sur le Grand Temps abolira le présent, confondra sur un plan unique le moment primordial de la création, le moment du sacrifice et celui de la Rénovation finale. Dès aujourd'hui, et en vertu des sacrifices annuels comme des sacrifices quotidiens, le sort des humains peut être amélioré, ils peuvent échapper en partie à l'emprise d'Ahraman, le destin posthume de leurs âmes peut être modifié. Et au delà, l'espoir, la certitude de la fin de toutes les tribulations, d'une vie meilleure et glorifiée, d'une éternité de bonheur sous le soleil immuable de midi (3), en communauté avec le Créateur, à l'abri de toute surprise et de tout mal.

Un acte archétypique répété, un sacrifice dont la divinité n'est pas le récipiendaire mais l'officiant, une doctrine du salut qui s'origine dans cet acte rituel et y puise son inspiration — ce monde paraît étranger à notre mentalité occidentale comme il paraissait étranger à Eznik et à Théodore bar Khonay. Pourtant c'est un monde que nous aurions grand tort de mépriser. C'est le monde des Brāhmaṇas — c'est aussi celui des Upaniṣad (4).

§ 19. *LES SAOŠYANT ET LA RÉNOVATION DANS LE YASNA ET LE VISPRAT*

Avant d'aborder directement les Gāthā, il est important de voir les textes qui forment aujourd'hui encore le missel de l'office des Gāsānbār, le *Yasna* et le *Visprat*. Les Gāthā en constituent la partie centrale, mais pour des raisons de méthode nous nous limiterons dans ce paragraphe aux textes plus récents dont l'interprétation est assurée et la signification claire et n'aborderons les hymnes qu'après en avoir examiné le contexte. Le problème est de savoir quelles représentations se rattachent

(1) V. p. 131, n. 4, 329 s.
(2) Cf. encore 34, 59.
(3) V. notre commentaire de *Dk* 7.6.5.
(4) Le passage de la mystique sacrificielle des *Brāhmaṇa* à la doctrine du salut des *Upaniṣad* est tangible surtout dans les *Upaniṣad* les plus anciennes, la *Bṛhadāraṇyaka* et la *Chandogya*. — Mais les *Brāhmaṇa* contiennent déjà de nombreuses représentations qui peuvent servir de point de départ d'une doctrine du salut, telle l'ascension du sacrifiant pour acquérir l'immortalité ; et la cérémonie elle-même a comme résultat la renaissance des morts. Cf. Sylvain LÉVI, *La doctrine du sacrifice*, 90 ss. Point n'est besoin ici de souligner la ressemblance avec les représentations mazdéennes que nous venons d'analyser.

dans les textes liturgiques aux termes de *saošyant* et de la Rénovation (1).

Il y a tout d'abord quelques passages où le premier désigne clairement des hommes non nés qui, dans un avenir plus ou moins lointain, accompliront la rénovation, ainsi *Y* 24.5 : ... *mat vispābyō ašaoninyō fravašibyō yå iriθušąm ašaonąm yåsča jvantąm ašaonąm yåsča narąm azātanąm frašā.čarəθrąm saošyantąm.*

« Avec toutes les *fravaši* justes, celles des justes décédés, celles des justes vivants et celles des hommes non nés, des *saošyant* rénovateurs. »

L'emploi est relativement rare. Parfois *saošyant* a une valeur plus générale et semble désigner tout homme de la bonne création ; en tant que tels, les *saošyant* se trouvent opposés aux Amahraspand (*Vr* 3.5 ; *Y* 13.3). Ailleurs, l'opposition revient dans un contexte plus précis : le prêtre qui officie s'identifie à un des *saošyant* :

Y 14.1 : *vīsāi və Aməša Spənta staota zaota zbāta yašta framarta aibījarta yušmakąm yasnāiča vahmāiča yat Aməšanąm Spəntanąm ahmākəm havaŋhāiča yat saošyantąm ašaonąm.*

« Je me reconnais, ô Aməša Spənta, comme celui qui vous exalte, vous offre des libations, vous sacrifie, vous commémore et vous chante — pour votre sacrifice et votre adoration, à vous, ô Aməša Spənta, pour notre bien-être et notre possession d'Aša, à nous, les justes *saošyant.* »

Vr 5.1 donne une version élargie du passage mais qui n'apporte pour nous ici rien de nouveau.

Citons ici un passage des *Yašt* :

Yt 11.22 :

kəhrpəm vispaēšąm yazatanąm yazamaide,
— *mąθrahe spəntahe* —
— *dātahe vidaēvahe* —
— *darəgayå upāyanayå* —
— *aməšanąm spəntanąm* —
— *ahmākəm saošyantąm yat bipaitištanąm ašaonąm yazamaide,*
— *vispayå ašaonā stōiš yazamaide.*

« Nous sacrifions au corps de tous les *yazata* ; nous sacrifions au corps de la parole sacrée ; nous sacrifions au corps de la loi contre les *daiva* ; nous sacrifions au corps de la longue tradition ; nous sacrifions au corps des Aməša Spənta ; nous sacrifions à notre corps à nous, les *saošyant* bipèdes et justes ; nous sacrifions au corps de tous les êtres justes. »

Yt 11.17 contient la même liste à cela près que *kəhrpəm* y est remplacé par *haxaya*. — Il est clair que *saošyant* désigne ici, sinon tout homme de la création d'Aša, au moins le prêtre qui célèbre l'office ; en tout cas il y est compris.

(1) C'est en isolant les passages de leur contexte que HERTEL, *Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas*, 151-221, arrive à diversifier les acceptions du mot dans les textes avestiques.

Une formulation un peu différente est attestée *Vr* 11.13 :

āat diš vaēdayamahi frayeihiš ahe nmānahe, fradāθāi ahe nmānahe, savaŋhō ahe nmānahe, vaxšat ahe nmānahe, vītarazō ahe nmānahe, vītarə-tbaəšō ahe nmānahe, pasvąmča narąmča zātanąmča zahyamnanąmča ašaonąm yeŋhe aēm aŋhən yeŋhe aēm hənti yeŋhe vaēm mahi yoi saošyantō dahyunąm.

« Nous les consacrons pour le progrès de cette maison, pour la prospérité de cette maison, pour le profit de cette maison, pour l'épanouissement de cette maison, pour que cette maison soit libre de l'angoisse, pour que cette maison surmonte le péril, pour les bestiaux et les hommes, les justes nés et à naître, ceux qui en furent, ceux qui en seront dont nous sommes, nous, les *saošyant* des pays. »

L'expression *saošyantō dahyunąm* est gāthique et vient de *Y* 48.12 où il est dit que seront *saošyant* des pays ceux qui auront suivi de leur propre gré Vahu Manah. En employant cette formule, les officiants de *Vr* 11.13 affirment implicitement remplir cette condition.

La même expression revient dans un contexte légèrement différent *Y* 70.4 :

yaθa ida vāčim našima yaθa vā saošyantō dahyunąm suyamna vāčim barənte buyāma saošyantō buyāma vərəθrajānō buyāma Ahurahe Mazdå frya vāzišta astayō yōi narō ašavanō humatāiš mainimna huxtāiš mrvatō hvarštaiš vərəzayantō.

« Ainsi que nous élevons la voix avec zèle (?), ainsi que les *saošyant* des pays qui apportent le profit élèvent la voix : « Puissions-nous être des *saošyant*, « puissions-nous être victorieux, puissions-nous être les amis les plus chers « d'Ahura Mazdā et ses hôtes, hommes justes dont les pensées sont bonnes, « dont les paroles sont bonnes, dont les actions sont bonnes. »

Ici « nous » et « les saošyant des pays » sont mentionnés ensemble ; mais il ne paraît pas qu'il y ait une véritable distinction entre les deux. Plutôt : « nous », les officiants, élevons la même voix que les « saošyant des pays » et nous nous identifions à eux. Les paroles en question constituent une demande ou un vœu ; les officiants veulent que leur sacrifice soit efficace et, pour cela qu'ils soient eux-mêmes des *saošyant*. On remarquera la présence d'un autre adjectif, *vərəθrajānō* qui suit immédiatement : or, Saošyant Vərəθrajan est, par excellence, la désignation du Sauveur futur (1).

Nous rejoignons ici les conclusions que nous avons tirées de l'examen des textes pehlevis ; le sacrifice zoroastrien ordinaire réalise le sacrifice final de la rénovation. Le prêtre qui le célèbre s'identifie à Saošyant.

(1) Le pehlevi fera de *Sūtōmand i Pērōžkar* presque un nom propre. Il s'agit d'une vieille représentation indo-iranienne ; dans le Véda, Indra Vṛtrahan est, parmi les dieux, celui qui est par excellence doué du *śavas*. — Mais cf. M. BAILEY, *TPS* 1956.102, où *DkM* 600.18 ss. *rasišn i sutōmand i pērōžkar awā fraškart* est rendu par « the advent of the prosperous, triumphant, wonderful Fraškart ».

C'est cet état de fait qui explique la bivalence apparente du terme *saošyant* : participe futur, le mot désigne non seulement le sauveur à venir mais aussi apparemment des hommes vivant actuellement et prenant part au sacrifice du Yasna.

Le sacrifice des *saošyant* aboutit à un résultat défini ; *Vr* 2.5 parle de « la formule de Saošyant par les œuvres duquel les êtres prospèrent selon Aša » *(mąθrəm saošyantō yeŋhē šyaoθnāiš gaēθå ašā fradənte)*, ce qui est en concordance avec tout ce que nous avons vu jusqu'ici. Mais c'est *Y* 61.5 qui offre ici la formulation la plus caractéristique et qui permet d'apprécier à sa juste valeur la double relation des *saošyant* avec le sacrifice ordinaire d'un côté, avec le salut eschatologique de l'autre. Ce sont les officiants qui, selon *Y* 61.1, « envoient » l'Ahuna vairya et d'autres prières « entre le ciel et la terre » pour résister à tous les êtres de la mauvaise création et à les détruire (*ibid.*, 2-4). Le § 5 vient comme conclusion : cet acte rituel, cette prière seront-ils efficaces ?

kaθa drujəm niš ahmat a niš-našāma ? niš našāma saošyantō drujəm. kaθa niš-našāma ? yaθa hīm janāma xšayamna axšayamnąm vīspāiš hača karšvąn yāiš hapta hamistəe nišbərətəe vīspayå drvatō stōiš. stavąs ašā yə hudå yōi həntī. yaθā ahū vairyō.

« Comment extirperons-nous la *druj* d'ici (*Y* 44.13) ? Nous l'extirperons en tant que *saošyant*. Comment l'extirperons-nous ? En la frappant, puissants l'impuissante, sur tous les sept continents, pour résister à toute l'existence mauvaise et la détruire. En adorant selon Aša celui qui est bienfaisant à ceux qui sont (*Y* 45.6 *b*)... *yaθā ahū vairyō...* »

Ici il n'y a plus de différence entre les sauveurs futurs et les sacrificateurs actuels ; la destruction de la *druj* sera faite par les *saošyant*, à l'avenir, mais ces *saošyant* sont, au fond, identiques aux prêtres qui prononcent Ahuna vairya et les autres formules sacrées pour obtenir la défaite du mal.

Le chapitre 55 du *Yasna*, qui est encore plus caractéristique, met en jeu certains autres facteurs que nous devons examiner avant de l'aborder (1). Constatons pour l'instant que le témoignage du *Yasna* et du *Visprat* confirme celui des textes pehlevis en établissant des rapports étroits entre le prêtre officiant et le(s) sauveur(s) futur(s).

Voyons maintenant l'emploi du mot *saošyant* dans les *Gāthā*.

§ 20. *SAOŠYANT DANS LES GĀTHĀ*

Les préoccupations historiques qui dominaient l'exégèse des Gāthā n'ont pas favorisé la compréhension de la valeur du mot *saošyant* dans les hymnes. Incontestablement le terme désigne en quelques passages

(1) V. plus bas, p. 146 s.

gāthiques le récitant, c'est-à-dire, selon l'opinion commune, Zoroastre. De là, à conclure que « Zoroastre s'était désigné comme *saošyant* » et que le terme désigne, par extension, tous ceux qui collaborent (1) activement à la propagation de la religion, pratiquement donc l'entourage du Prophète, il n'y a qu'un pas. « A l'époque de l'Avesta récent », le terme aurait continué à être appliqué à ceux qui se distingueraient au service de la religion, aux prêtres et aux pieux (2). On voit mal alors pourquoi et comment *Saošyant* serait devenu le nom du Sauveur futur par excellence. La formation du mot indique clairement qu'il s'agit d'un participe futur, mais certains exégètes essaient d'en réduire la portée et vont jusqu'à nier qu'il ait, dans les Gāthā, une valeur eschatologique quelconque (3). L'évolution sémantique supposée serait sans précédent : avec le temps, l'acception du mot aurait fini par recouvrir sa valeur étymologique alors que primitivement elle en aurait été très éloignée. M. Nyberg a vu la difficulté, mais ce qu'il propose pour la résoudre n'est pas entièrement satisfaisant. *Saošyant* serait « le nom eschatologique du cercle du *maga* » ; cette définition met en évidence le double caractère, eschatologique et actuel, de la notion (4). Pour le reste, nous avouons ne pas pouvoir suivre le maître d'Uppsal qui est resté ici fidèle à la problématique habituelle en proposant simplement une autre reconstruction de la vie du Prophète (5). En effet, aucune reconstruction historique ne peut rendre compte de l'ambivalence apparente du terme ; tout ce qu'elle peut proposer comme explication est que Zoroastre s'attendait à voir lui-même la grande crise de son vivant (6) ; cette explication est, à son tour, basée précisément sur le fait de cette ambivalence ainsi que sur l'allusion à la Rénovation (*Y* 30.8) (7) et ne s'impose pas. Tout devient clair, au contraire, si nous supposons que l'état des choses que nous venons d'étudier sur des textes pehlevis et avestiques est déjà valable, *grosso modo*, pour les Gāthā : que tout prêtre, au moment du sacrifice, s'identifie d'une certaine façon au Sauveur futur, qu'il doit le faire pour que son sacrifice soit efficace.

Le témoignage des textes gāthiques est loin de démentir cette supposition.

Les dernières strophes de *Y* 34 constituent la demande d'une révé-

(1) Cf. NYBERG, *Religionen*, 232 : Saošyant ist der eschatologische Name des maga-Kreises ; Zarathuštra ist Saošyant... v. aussi MESSINA, *Orientalia*, 1.153 ss. ; *I Magi à Betlemme e una predizione di Zoroastro*, 32 ss. ; LOMMEL, *Die Religion Zarathustra's*, 226-232.
(2) LOMMEL, *op. cit.*, 226 s. ; HERTEL, *Beiträge*, 159 ss. ; ABEGG, *Messiasglaube in Indien und Iran*, 205.
(3) MESSINA, *Orientalia*, 1.1932.158 ; HERTEL, *Beiträge*, 154.
(4) *Religionen*, 232.
(5) Plus haute en couleurs, et qui présente le prophète iranien sous des traits beaucoup moins abstraits et comme une personnalité vivante (cf. WIDENGREN, *Numen*, 2.1955.76), il est vrai.
(6) NYBERG, *Religionen*, 226 ss. ; DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, 156.
(7) V. plus bas, p. 172 ss.

lation rituelle (1). La strophe 12 pose directement la question : quels sont les louanges et le sacrifice que désire Mazdā ? Quelle en sera la récompense ? Il faut qu'Ahura nous apprenne le chemin de Vohu Manah (2).

C'est ici qu'enchaîne la strophe 13 : le chemin de Vohu Manah, c'est celui où s'avancent les *daēnā* des *saošyant* et où la récompense de ceux qui offrent bien les attend. Autrement dit : la voie du culte correct qui porte les fruits est celle des *saošyant*.

Tandis que la strophe 14 s'étend sur la récompense attendue, la strophe 15, dernière strophe de l'Ahunavaiti (3), résume la demande formulée. Il faut que Mazdā révèle les meilleures actions et paroles ainsi que la prière des louanges et que, par son Empire, il rénove l'existence.

La révélation du culte correct équivaut à celle de la *daēnā* des *saošyant* ; et c'est en le révélant que la divinité pourra rénover l'existence.

Le passage n'est pas isolé dans les Gāthā. Dans la dernière Gāthā, où la perspective chronologique est différente (4), nous lisons :

Y 53.2 :

atčā hōi sčantū manaŋhā uxδāiš šyaoθanāiščā
xšnūm mazdā vahmāi ā fraorət yasnąsčā
kavačā vištāspō zaraθuštrīš spitamō fərašaoštrasčā
daŋhā ərəzuš paθō yąm daēnąm ahurō saošyantō dadāt

« Alors pour lui, en pensée, paroles et actions, que Kavi Vištāspa, le Zoroastride Spitama et Frašaoštra accomplissent de leur propre gré, priant pour satisfaire Mazdā, des sacrifices, créant ainsi les chemins droits de la *daēnā* de *Saošyant* qu'a créé Ahura. »

Il s'agit ici de la perpétuation du culte. Vištāspa et les membres de son entourage, ainsi que d'autres mazdéens après eux doivent rester fidèles au modèle établi par le Prophète, pratiquer le même culte et mériter la même récompense (cf. str. 1, 7). C'est ainsi que se fait la *daēnā* de *Saošyant*.

Dans les autres passages gāthiques la liaison entre le(s) *saošyant* et le culte paraît moins évidente, au moins au premier abord. Ainsi *Y* 45.11, on trouve l'affirmation que « quiconque, à l'avenir, s'opposera aux *daiva* et aux hommes qui s'opposent à lui (i.e. probablement Ahura Mazdā), autres que ceux qui lui sont soumis — à celui-là, la sainte *daēnā* de Saošyant, maître de maison, tiendra lieu d'ami juré, de frère ou de père, ô Mazdā Ahura ». — Cela paraît assez général ;

(1) V. plus bas, p. 235 s.
(2) V. plus bas, p. 236.
(3) V. plus bas, p. 181.
(4) V. plus bas, p. 260.

mais il y a lieu de souligner ici : 1) Que l'opposition aux *daiva* est en grande partie une opposition cultuelle (1) ; 2) Que les trois strophes qui précèdent parlent précisément des actions cultuelles enseignées par Mazdā et de leur récompense. Admettre que la strophe 11 résume et encadre les indications des strophes 8-10 et que l'opposition aux *daiva* à laquelle elle fait allusion consiste notamment dans le culte rendu à Mazdā en accord avec Aša et Vohu Manah est, en effet, le seul moyen d'établir un lien entre elles (2).

Le second chapitre de la troisième *Gāthā*, Y 48, mentionne le(s) *saošyant* deux fois. Le chapitre est éminemment eschatologique et consiste en grande partie en questions posées à la divinité et concernant la rénovation (3). La strophe 9 contient une de ces questions :

kadā vaēdā yezi čahyā xšayaθā
mazdā ašā yehyā mā aiθiš dvaēθā
ərəš mōi ərəzučąm vaŋhəuš vafuš manaŋhō
vidyāt saošyąs yaθā hōi ašiš aŋhat

« Quand saurai-je si vous avez le pouvoir, ô Mazdā et Aša, sur quiconque me menace de destruction ? Puisse la voix de Vohu Manah être correctement énoncée par moi ! Que le *saošyant* sache quel est son lot ! »

L'interprétation du troisième verset n'est pas complètement assurée ; selon Bartholomae, il s'agirait de la voix de Vohu Manah confirmant la révélation, selon M. Nyberg (4), de la prière adressée à la divinité. La décision est difficile, à cause précisément de la double valeur d'une entité comme Vohu Manah qui désigne aussi bien un aspect de la divinité qu'une disposition de l'homme (5) : la voix de Vohu Manah peut aussi bien être adressée par moi qu'à moi. Dans le premier cas, la connaissance qu'aura le *saošyant* de ce qui l'attend sera le résultat d'une prière, dans le second celui d'une révélation. Dans les deux, des réalités cultuelles sont en jeu et le résultat final dépend de leur accomplissement correct.

Le passage paraît en outre établir une certaine équivalence entre le *saošyant* et l'officiant ; mais cela n'est pas pour nous surprendre.

La strophe 12 mentionne de nouveau les *saošyant* : ceux qui auront suivi de leur propre gré Vohu Manah seront les *saošyant* des pays ; en exécutant les ordres de Mazdā, ils seront les adversaires d'Aēšma. Le contexte est analogue à celui des passages déjà étudiés, on y retrouve une allusion à Vohu Manah et au fait que les actions des sauveurs doivent être accomplies de leur propre gré ; mais nous n'apprenons rien sur

(1) V. plus bas, p. 165 ss., 220 ss.
(2) V. plus bas, p. 247.
(3) V. plus bas, p. 251 s.
(4) *Religionen*, 162.
(5) V. plus bas, p. 169 s., 264 s.

la nature de ces actions ; la perspective eschatologique est évidente.

La même perspective est tangible dans un dernier passage qui mentionne les *saošyant*, Y 46.3 :

kadā mazdā yoi uxšanō āsnąm
aŋhəuš dārəθrāi frō ašahyā frārəntē
vərəzdāiš sənghāiš saošyantąm xratavō
kaēibyō ūθāi vohū jimat manaŋhā
maibyō θwā sąstrāi vərənē ahurā

« Quand, ô Mazdā, s'avanceront les *xratu* des *saošyant* — les aubes des jours — pour que, avec des dispositions efficaces, le monde maintienne Aša ? A qui viendra-t-on en aide avec Vohu Manah ? A moi — j'ai été choisi par toi, ô Mazdā, pour l'accomplissement. »

L'attente eschatologique se situe ainsi apparemment sur un double plan : on attend l'avènement des sauveurs futurs, mais on se considère soi-même comme faisant partie de leur groupe.

Les témoignages gāthiques confirment jusqu'ici ce que nous avons trouvé dans les textes plus récents ; mais il ne s'agit encore que de l'interprétation de passages isolés de leur contexte, toujours sujette à caution. Nous devons maintenant aborder le problème gāthique d'un autre point de vue.

§ 21. *PERSPECTIVE GĀTHIQUE*

« Celui qui ne chante pas les Gāthā pendant un an fourvoie son corps » (*Nirangistān*, éd. Waag, 58.15). « Celui qui ne chante pas les Gāthā pendant la moitié d'une année... » (*ibid.*, 60.10 ; 61.6 ; mais cette dernière prescription est compliquée par l'énumération de conditions spéciales qui ne nous intéressent pas ici). — Des prescriptions analogues se retrouvent dans le *Vidēvdāt* dont il résulte que la récitation des Gāthā la nuit était conçue comme un devoir ; celui qui ne le faisait pas n'était pas considéré comme un prêtre (1).

La version pehlevie entend cette récitation des Gāthā comme la célébration des Gāsānbār. Nous ne croyons pas, avec M. Waag, qu'il y a lieu de négliger cette indication et de rapporter les prescriptions du *Nīrangistān* au sacrifice quotidien (2). Car celui-ci n'est que la généralisation du sacrifice des Gāsānbār.

Des auteurs islamiques comme Murtaḍā rapportent que Zoroastre a institué le Gāsānbār, c'est-à-dire la fête de la fin d'année et que c'est pendant cette fête qu'il a prescrit à ses adhérents de réciter l'Avesta (3) ; selon les *rivāyat*, c'est pendant les cinq jours gāthiques que tout mazdéen

(1) *Vd* 18.5 ; selon les *rivāyāt* une des conditions d'être juste est d'avoir chanté les Gāthā.
(2) *Nīrangistān*, 112.
(3) *Tabṣiratu 'l-'awwām*, éd. EGHBAL, 16.

doit réciter chaque jour la Gāthā correspondante ; cette récitation peut être remplacée par celle de 1 200 Ahuvar-s (1).

Les cinq derniers jours de l'année portent le nom des cinq Gāthā. Ce n'est pas une preuve suffisante de la connexion originelle des Gāthā avec la fête de la fin de l'année, mais tout de même une indication dans ce sens. Le complexe de doctrines et de représentations que nous venons d'étudier peut établir également une présomption. Rien de tout cela n'est décisif, l'examen interne des Gāthā peut seul fournir la réponse.

Mais y a-t-il des réminiscences gāthiques dans le récit du dernier chapitre de Zātspram ?

Une première n'est pas difficile à trouver :

ZS 35.31 : *u Ahunvat gās ʿkad 2 ʿzamān — i ʿhast 12 ēvak roč-šapānīk-ʿo ʿšap ʿapāč, Ohrmazd ʿpat apākīh i Srošahray ʿhač nēmroč sahman frāč ʿo hanjaman ʿrasēt, ʿapar hamēšak gās i xvatāt ʿnišinēt* (2).

Il s'agit de toute évidence d'un passage dérivé de la cinquième strophe de la *Gāthā Ahunavaiti* :

Y 28.5 : (*a*) *ašā kat θwā darəsānī manasčā vohū vaēdəmno* (*b*) *gātūmča ahurāi səvištāi sraošəmčā mazdāi...*

« Quand, te sachant Aša et Vohu manah, te verrai-je, et le trône du Très-fort Ahura et la discipline de Mazdā ? »

La version pehlevie conçoit le passage de la façon suivante :

PY 28.5 : (*a*) *Ašvahišt ʿkad ʿto ʿvēnom ʿpat ʿhan i Vahuman ākās-dahišnīh (ʿēn ʿdānom ʿkū-t ʿandar hān zamān ʿvēnom ʿkad ʿhar ʿkas ʿpat frāronīh ākās ʿbavēt ; ʿbē ʿkad ʿbavēt)* (*b*) *u gās-ič i Ohrmazd (ʿkad ʿvēnom) i sūt-xvāstār (ʿhān gās) i ʿpat Sroš (ʿdānīhēt ; ʿkū ʿkad dastβar ʿdārend šāyēt ʿdānistan ʿkū nēvakīh ʿhač ʿhān gās ʿčē).*

« O Ašvahišt, quand te verrai-je, instruit par Vahuman (je sais que je te verrai au temps où chacun sera instruit en vérité ; mais quand sera-ce) ? *(b)* et le trône d'Ohrmazd (quand le verrai-je ?) très fort (ce trône) que (l'on connaît) par Srōš (c'est-à-dire quand il y a un chef, on peut savoir quel est le bien qui vient de ce trône). »

Le contexte eschatologique, probable dans l'original, est ici indiscutable ; les allusions au temps où tout le monde connaîtra la vérité sont claires. Mais les détails ne concordent pas entièrement avec notre texte.

La paraphrase du *Varštmānsr nask*, beaucoup plus proche du texte gāthique, s'insère dans un contexte eschatologique. Celui-ci commence avec l'exégèse de la strophe *Y* 28.4 où l'on voit une allusion au Gārotmān (également dans la version pehlevie) : à la rénovation le Gārotmān

(1) Modi, *The Religious ceremonies and customs of the Parsees*, 449.
(2) Pour la traduction, v. plus haut, p. 95.

descendra jusqu'à la sphère des étoiles tandis que la Terre s'élèvera jusque-là, personne n'y mourra plus, on s'entretiendra sur tous les sujets avec Vahuman qui viendra quand on l'aura appelé — nous avons déjà vu tout cela dans les textes que nous avons étudiés (1).

C'est ici que s'insère la paraphrase du passage qui nous intéresse :

Dk 9.28.3 : ... *nikīrišnīh ʿhač ahrāyīh ʿbūtan ʿpat ʿhān i rāst ʿsaxvan Amahraspand ʿo ayyārīh matan, ʿpat Amahraspandān Srošahray apākīh bēšītārān bēš tarvēnītan...*

« (Qu'il y aura) une contemplation par la justice, que grâce à la parole véridique les Amahraspand viendront au secours, que les Amahraspand, assistés par Srōš, l'emporteront sur la malice des malveillants... »

Le *Bak nask* reste fidèle à sa méthode de tirer un enseignement moral et une règle toujours valable du passage gāthique commenté :

Dk 9.50.16 : *ʿēn-ič ʿkū ʿkē framān ʿapar raβākīh i ʿčiš i Ohrmazd ʿdahēt aš ʿo ʿmartomān ʿēn-ič āmoxt ʿbavēt ʿkū gās i Ohrmazd ʿkad ʿvēnēt. ʿēt-ič rād ʿčē ʿhān gās ʿpat bavandak-raβākīh kām i Ohrmazd ʿandar gēhān šāyēt ʿdīt ; ʿkē framān ʿapar raβākih i ʿčiš i Ohrmasd ʿdahēt aš kām i Ohrmazd ʿandar [šāyēt] gēhān raβāk bahr i ʿhān ʿčiš ʿo ʿmartomān nimūt ʿkēʿpat-ič ʿhān [bunīh i] bavandakīh ʿdīt i martom gās i Ohrmazd ʿbavēt.*

« Ceci également : Celui qui donne des ordres pour faire progresser les affaires d'Ohrmazd dans le monde, enseigne par là même aux hommes quand ils verront le trône d'Ohrmazd : parce que c'est par le progrès parfait de la volonté d'Ohrmazd dans le monde que ce trône sera vu. Celui qui donne des ordres pour faire progresser les affaires d'Ohrmazd, fait progresser la volonté d'Ohrmazd dans le monde et par là même enseigne aux hommes une partie de ce qui, accompli, permettra aux hommes de voir le trône d'Ohrmazd. »

Ces trois interprétations différentes du passage gāthique s'accordent pour placer les événements auxquels ils font allusion dans un avenir lointain ; Zātspram, qui fait de même, ne s'attache directement ni à l'exégèse que transmet le *Yasna* pehlevi ni à celle des deux commentaires (2). La façon dont est mentionné *Sroš* le rapproche du *Varštmānsr* (l'original avestique a dû avoir ici quelque chose comme **sraošā ašyā hačimnō*), qui, cependant, ne connaît pas le trône d'Ohrmazd dont parlent les trois autres textes. L'originalité de l'auteur mazdéen consiste à identifier ce *gātu* d'Ohrmazd au *misvan gātuš xvadātō* (*Sīroza*, 30) ainsi qu'en témoigne l'expression *hamēšak <sūt> gās i xvatāt* (cf. la version pehlevie du *Sīroza* ; le point de départ de l'identification est fourni par la version pehlevie du passage gāthique où *səvištāi* : *sūt-*

(1) V. plus haut, p. 89 s., 99 s.
(2) Cf. également le *Bundahišn* : après le sacrifice de Sōšāns (226) et le combat final, Ohrmazd descend comme *zōt* et Srōšahray comme *raspīk* et offrent un sacrifice qui amène l'épreuve par le feu, 227.

xvāstār n'est plus une épithète de la divinité mais de son trône. Ce *sūt-* a dû être rapproché de celui que l'on a lu dans *hamēšak-sūt : misvan*

Selon M. Zaehner (1) le passage de Zātspram serait parallèle à *Bd. Ankl*, 163.1-3, *(Ohrmazd) 'xvat 'nišīnēt 'pat 'hān i asar rošnīh u 'pāyēt mēnok u gētē dāmān* « (Ohrmazd) lui-même est assis dans les lumières infinies et veille sur les créatures du *mēnok* et du *gētē* ». La seconde partie de la phrase est omise par M. Zaehner, pourtant elle est essentielle. Le parallélisme invoqué, inexistant, prouverait l'identification « mazdéenne » (c'est-à-dire non « zurvanite ») de l'espace et des lumières infinies ; la version pehlevie du *Sīroza* fournirait une indication dans le même sens (2) (à vrai dire, des trois textes pehlevis du *Sīroza*, M. Zaehner ne cite que la paraphrase la plus éloignée de l'original avestique (3). Le savant anglais conçoit le *hamēšak sūt gās i xvatāt* comme déterminant *asar rošnīh* et essaie même de prouver que *gās* correspond ici à un *θwāša avestique. Malheureusement, l'original avestique indique clairement (v. n. *Si* 2.30) qu'il s'agit de deux choses : des *anaγra raočah* et du *misvan gātu xvadāta* (4).

Le passage cité de Zātspram apparaît ainsi beaucoup plus comme une réminiscence gāthique que comme une interprétation d'un passage gāthique. Une autre réminiscence du même genre évoque la prière *Airyamā išyō*, une des quatre prières principales du mazdéisme, qui, dans notre *Yasna* actuel, suit immédiatement les Gāthā.

Or, ce que nous savons de l'Avesta sassanide nous permet de dire que la liaison des quatre prières avec les Gāthā est beaucoup plus intime que celle des autres parties du *Yasna*. En effet, bien que nos renseignements sur le *Stot yašt*, fragmentaires, ne permettent pas de dire que le *nask* contenait seulement le texte correspondant à *Y* 27-54, le témoignage des trois autres *nask* gāthiques est sans équivoque : à l'exception du *Varštmānsr* qui ajoute un *frakart* au début, ils ont tous 22 *frakart* qui correspondent : 1) aux trois prières *Yaθā ahū vairyō*, *Ašəm vohū* et *Yeŋhē hatąm* (chap. 1-3 pour le *Sūtkar* et le *Bak*, 2-4 pour le *Varštmānsr*) ; 2) aux 17 *hāitī* des cinq Gāthā (*Varštmānsr* 5-11 ; 13-22, *Sutkar* et *Bak* 4-10 ; 12-21) et au *Yasna Haptaŋhāiti* (*Varšt-*

(1) *Zurvān*, 202 et n. 5.
(2) *Ibid.*, 202 s.
(3) Dans son *Zand i Khurtak Avistak*, DHABHAR donne trois textes différents : 1) *30-'rōčak xvartak*, pp. 159-175 ; 2) *30 rōčak vazurg*, 176-181 ; 3) *stāyišn 30-'rōčak*, 223-259. M. ZAEHNER mentionne seulement ce dernier v. n. p. 197).
(4) La version pehlevie des deux *Sīrōza* garde fidèlement la disposition de l'original : *Si*, 1.30 : *'hān i asar rōšnīh xvatāt 'hān i rōšn garōtmān hamēšak sūt gās i xvatāt ('hēt hamēšak sūt gās xvatāt ēt 'kū ēbār 'būt aš hamāk sūt hač-iš 'būt) u Cihvitarak i Ohrmazdāt.* *Si*, 2.30 : *'han i asar rōšnīk i xvatāt 'yazom ; rōšn garōtmān 'yazom ; hamēšak-sūt gās i xvatāt 'yazom ; činvat puhl i Ohrmazdāt 'yazom.*
Le contexte indique clairement qu'il n'est pas question ici de l'espace, mais d'endroits jouant un rôle dans le destin posthume de l'âme du juste : les Lumières Infinies, le Garōtmān, le *misvān*, le pont Cinvat par où il faut passer. Le contexte eschatologique est d'ailleurs patent également dans la paraphrase citée par M. Zaehner qui dans son commentaire n'en parle pas.

mānsr 12 ; *Sutkar* et *Bak* 11) ; 3) à la prière *Airyamā išyō*. — L'ordre est toujours le même et correspond parfaitement à celui du *Yasna*. Il y a plus. Les chapitres des trois *nask* commentent chacun le texte correspondant des Gāthā. Le rapport est assez vague pour le *Sūtkar* (mais il existe tout de même) tandis que le *Varštmānsr* offre une véritable paraphrase du texte avestique (1) ; le *Bak*, le plus détaillé des trois, s'applique à dégager le sens spirituel du texte sacré et à fonder sur lui une règle de conduite (2).

L'ordre des textes gāthiques tel que nous le voyons n'a peut-être rien d'accidentel. Le fait que l'*Ahuvar* se trouve au début de la collection est significatif. La tradition pehlevie unanime considère la création de l'*Ahuvar* comme un événement important de la lutte cosmique, événement dont provient toute la Dēn, l'ordre du monde tel qu'il est conçu par Ohrmazd pour amener la Rénovation (3). La première récitation de l'*Ahuvar* crée le temps (4). En récitant l'*Ahuvar*, Zoroastre repousse l'assaut d'Ahraman et rend les *dēv* invisibles (5). C'est pourquoi il faut réciter cette prière en entreprenant quoi que ce soit, offrande du *Gāsānbār*, lutte contre l'ennemi, ou semailles (*Dk* 9.2.4-15). Sa récitation affaiblit les *dēv* et protège le corps et les biens contre l'adversité (*ibid.*, 18). C'est à partir de l'*Ahuvar* que furent créés les *nask* (*Dk* 9.2.2 ; *Dk* 8.1, *passim*) et il est le fondement de la religion.

Tandis que l'*Ahuvar* est lié aux débuts, et que sa récitation fait partie de l'acte créateur de l'univers (6), la prière *Airyamā išyō* qui clôt la collection est intimement liée aux événements des derniers jours, à la Rénovation de l'existence.

Cette prière (7), employée entre autres contre les maladies (8), contient une allusion à la récompense (la version pehlevie ajoute qu'il

(1) Cf. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, 1.CIII ss.
(2) C'est un *tafsīr 'irfānī* avant la lettre.
(3) *Dk* 9.2 (*Sūtkar*, 2), etc. ; sur les rapports entre la *Dēn* et la création, plus bas, p. 415, etc.
(4) Cf. *Le problème zurvanite*, 454 s. — Le temps créé par la récitation de l'*Ahuvar* est un temps liturgique, v. CORBIN, Temps cyclique, *Eranos-Jahrbuch*, 20.160 ss. — C'est bien dans ce sens qu'il convient d'interpréter la notice de l'extrait de la *rivāyat* de Bahman Punjyā, *ap.* DHABHAR, *The Persian Rivāyats of Hormazyār Frāmarz*, 438, selon qui *Ahuvar* serait *Zurvān* et existerait depuis toujours avec Ohrmazd et sa *Dēn* : c'est que le temps, qui permet à Ohrmazd de développer sa religion et d'amener ainsi la Rénovation, est contenu en puissance dans la formule ; cela s'exprime aussi, nous le verrons plus bas, par la représentation de la forme de la création d'Ohrmazd comme celle d'un prêtre ayant le nom d'Ohrmazd qui, en laissant apparaître l'*Ahuvar*, crée l'année céleste, la durée du temps limité. Il reste que l'extrait de la *rivāyat* confond probablement les deux aspects du temps.
(5) *Yt* 19.78 ss.
(6) Déjà *Vd*, 19.9, et *Yt* 19, *passim*.
(7) Sur Aryaman v. n. DUMÉZIL, *Le troisième souverain* ; la traduction de la prière, *ibid.*, 50 ; autres traductions récentes TAVADIA, *Indo-Iranian Studies*, 2.123 ; BARR, *Avesta*, 103. — V. aussi dernièrement, DUMÉZIL, Ari, Aryamán. A propos de Paul Thieme « Ari, Fremder » (*ZDMG* 117, p. 96-104). *JA* 246.1958.67-84. Pour le livre de THIEME, *Mitra and Aryaman*, v. DUMÉZIL, *ibid.*, 77-80.
(8) V. notamment *Vd* 20.11 s. ; sur Aryaman protecteur contre les maladies, *Vd* 22.7 ss.

s'agit ici de la récompense du *mēnok*). Plus significatif est peut-être le § 2 dont le *Yasna* fait suivre la prière :

« Je sacrifie à l'*Airyamā išyō*, le fort, le victorieux, l'exempt de malice, la plus grande des formules de la justice. Je sacrifie aux saintes Gāthā, disposant de l'empire d'un *ratu*, justes. Je sacrifie aux *Staota yesnya*, aux lois de la première existence. »

La version pehlevie a ici une glose : *hač-iš paitākīh gāsānīkīh* « par eux apparaît la *gāsānīkīh* ». Or, la *gāsānīkīh* est la forme la plus élevée de la religion, qui sera établie par Sošāns (1). Il y a là une indication.

En tout cas, l'utilisation eschatologique de la prière est attestée aussi bien par le *Sūtkar* que par le *Varštmānsr*. Pour le premier, cette utilisation s'exprime par un mythe. Le *frakart 22, Ermān* (2), traitait de la rencontre, à l'approche de la rénovation, entre Kai Hosrav et Vāy « longtemps autonome » ; de la résurrection des héros d'autrefois par l'œuvre premier, de sa rencontre avec Sošāns et de la conversion de Karsāsp à la *gāsānīkīh* ; de la rénovation que tous ces héros effectueront ensemble.

Or, Vāy est interpellé par Kai Hosrav en tant que dieu de la mort ; mais son caractère guerrier, non plus, n'est pas absent :

Dk 9.23 : [1] « ... et la demande adressée par Kai Hosrav à Vāy « longtemps autonome » pourquoi celui-ci a tué certains parmi les ancêtres qui, par leur éclat et leur *xvarrah*, avaient été supérieurs aux autres hommes. [2] Et la réponse de Vāy « longtemps autonome » pourquoi il les a tués. Et que Kai Hosrav, recevant cette réponse, saisira Vāy « longtemps autonome » et le changera en chameau, montera sur lui et ira, avec des compagnons aryens, à l'endroit où repose sur son côté gauche l'immortel Haištī ī Gəurvan et le ressuscitera avec ceux qui sont avec lui... »

La liaison avec Aryaman est étroite ici : si Aryaman combat les maladies, la prière adressée à lui évoque la victoire définitive sur la mort et la résurrection.

Le chapitre correspondant du *Varštmānsr* présente beaucoup plus d'intérêt encore. C'est le seul chapitre du *nask* dont l'original avestique est conservé (3), ce qui nous permet de vérifier l'exactitude de la tradition pehlevie. Nous donnons ici le texte avestique, la version pehlevie et la traduction française du chapitre :

Fr. W 4 : [1] *Airyamānəm te išīm mazištəm mraomi Spitama vīspanąm ərəzvō sravaŋhąm təm zī vīspanąm sravaŋhąm uparō.kairīm fradāθąm yim Airyamānəm išīm təm arənti saošyantō.*

[2] *ahē framraomi Spitama xšayēnī havanąm dāmanąm azəm yō Ahurō Mazdå naēčiš xšayat duždaēnō Aŋrō Mainyuš Zaraθuštra xvaēšu damōhu Spitama.*

(1) V. plus haut, p. 69 s.
(2) V. notre commentaire de *Dk* 7.10
(3) DARMESTETER, *ZA* I.CIV.

[3] *zəmarguzō bavat Aŋrō Mainyuš zəmarguzō bavanti daēva us irista paiti arənti vizvaŋhu paiti tanušu astvå gayō dārayeite.*

Dk 9.46 : [1] *23-om frakart, Ērmān. Ērmān xvādišnīh ʿoy ʿto mahist ʿgoβom, Spitāmān, ʿhač harvistīn sraβān apēčak (ʿpat hāvand apastākīh ʿēn ʿveh ʿčē-)m ʿhān ʿhač harvistīn sraβān ʿapar-kārtar frāč ʿdāt* [2] *ʿkē Ērmān xvādišnīh. ʿoyšān ē ošmurend ʿkē sūtomand ʿkē ʿhend.*

ʿpat ʿhān i ʿoy frāč ošmurišnīh, Spitāmān, pātaxšāy [3] *ʿbavēm ʿandar ʿhān i ʿxvēš dām ʿman ʿkē Ohrmazd ʿhom u ʿnē ʿpat ʿčiš pātaxšāy ʿbavēt ʿhān i dušdēn Ēnāk Mēnok, Zartuxšt, ʿandar ʿhān i ʿxvēš dām, Spitāmān.*

damīk nikān ʿbavēt Ēnāk Mēnok, ʿandar damīk nikan ʿkē ʿdēv ʿhend (ʿku-šān kalput ʿbē škihēt), [4] *u ʿul rist ʿpat ʿhān ārādihēt ʿpat ayyārīh i ʿoy ʿbē-zindakīh ʿo tan ʿapāč ʿdahend u tanomand jān ʿdārend (ʿkū ʿpas ʿnē ʿmirend).* [5] *ʿHast pahrom ahrāyīh āpātīh. ʿhast pahrom āpātīh ahrāyīh.*

« [1] (Vingt-troisième chapitre, Erman) : Je te le dis, ô Spitamide, que l'*Airyamā išyō* est la plus grande de toutes les formules, assurément ! (Il est tellement bon par tant d'avesticité ; car) je l'ai créé comme la formule la plus efficace de toutes, cet *Airyamā išyō*. Les Sauveurs la réciteront,

« [2] et grâce à cette récitation, ô Spitamide, j'aurai le pouvoir sur ma propre création, moi, Ohrmazd ; mais le Mauvais Esprit de mauvaise religion, ô Zoroastre, n'aura de pouvoir sur rien, même parmi ses propres créatures, ô Spitamide !

« [3] Sous la Terre sera enfoui le Mauvais Esprit, sous la Terre seront enfouis les *daiva* (c'est-à-dire leur corps sera brisé). Par lui seront rétablis dans leurs corps les trépassés sans vie — et la vie sera maintenue dans la matière (c'est-à-dire ils ne mourront plus). — Le souverain bien c'est la justice. La justice est le souverain bien (1).

On fait appel à la récitation d'une formule qui amène la Rénovation. Mais la formule appelle une divinité : que le désiré Aryaman vienne ! Au moment de la Rénovation, nous devons donc nous attendre à voir apparaître Aryaman et à ce qu'il participe activement à son accomplissement. Et c'est ce qui a lieu.

Dans le récit de Zātspram, Erēmān apparaît trois fois. La première, on met en parallèle l'œuvre et la vie de Zoroastre et celles de Sošāns :

ZS 34.48 : « Quand cet envoyé final, l'apôtre Sōšāns et Erēmān apparaîtra (?) sur cette terre... »

Les deux autres passages, cités plus haut, sont plus précis ; le premier notamment, se rattache directement à l'idée exprimée par le *Varštmānsr nask*. A la suite du premier sacrifice offert par Sošāns, Erēmān apparaît sur cette Terre pour assister le Sauveur (2) et tient dans sa

(1) Cet exemple montre que le résumé du *Varštmānsr* dans le *Dēnkart* est très souvent une citation littérale de la version pehlevie, avec des gloses.
(2) V. plus haut, p. 95.

main un filet qu'il étend sous la Terre pour repêcher les trépassés (*ZS* 35.21 ss.). Quand les cinq jours gāthiques auront touché à leur fin, quand le châtiment des damnés aura été terminé, quand Spandarmat aura intercédé en leur faveur, ce sera de nouveau Erēmān qui ramènera les damnés sur la Terre (*ibid.*, 49).

Entre le *Yaθā ahū vairyō* et le début de la *Gāθā Ahunavaiti*, d'un côté, et la prière *Airyamā išyō*, de l'autre, s'étend le texte des Gāthā ; entre l'aube du jour gāthique d'Ahunavaiti et le jour d'Ohrmazd où les damnés seront pardonnés et ramenés sur Terre par Aryaman, se succèdent les cinq jours gāthiques. Pendant ces cinq jours auront lieu — ont lieu tous les ans — la séparation des pécheurs et des justes, l'épreuve par le feu, l'ascension des justes au Garotmān, la chute des damnés en Enfer et leur châtiment qui dure trois jours, mais trois jours qui équivalent à 9 000 ans, à la durée d'un éon. Les Gāthā évoquent les mêmes sujets — est-ce une coïncidence ?

Mais d'abord : Que sont les Gāthā ? Quelle est leur fonction dans le système religieux du mazdéisme ? Comment les conçoit la tradition mazdéenne ?

Commençons par la dernière question et regardons un peu le vieil éloge conservé dans *Yasna* 55 qui évoque la fonction des Gāthā (et des *Staota yesnya*) dont on vient de terminer la récitation. Il est intéressant de voir combien cette conception est proche de celle que nous suggèrent les textes examinés jusqu'ici.

Les Gāthā sont la nourriture et le vêtement de l'âme (1). C'est par elles que l'on peut obtenir la récompense après la mort [2], la force et la victoire, la santé et la guérison, la prospérité et le bonheur, la justice et la générosité. C'est Ohrmazd qui les a créées pour protéger toute l'existence d'Aša, et ils les a créées pour les Saošyant [3].

Mais c'est aussi par elles que les justes peuvent satisfaire les *ratu* (la version pehlevie ajoute ici : « en offrant un sacrifice » ce qui précise le sens du passage mais n'ajoute rien de nouveau) et que l'on peut monter vers les bonnes pensées, les bonnes paroles et les bonnes actions (il s'agit ici des trois degrés du Ciel, v. plus haut) [5].

Les deux paragraphes qui suivent semblent les plus importants ici. Après avoir adoré Aša vahišta et Vohu Manah ainsi que les Gāthā, on en vient à proclamer l'adoration des *Staota yesnya*, « les lois de la première existence : nous les récitons et accomplissons, apprenons et enseignons, gardons et appelons, récitons de temps à autre, continuons

(1) La suggestion de M. Duchesne-Guillemin, *Les composés de l'Avesta*, 152, selon laquelle *mainyuš-xvarəθa* serait à traduire ici « qui constitue la nourriture de l'espace » pour éviter le pléonasme avec *urune...xvarəθəm* ne s'impose pas, entre *manyu* et *urvan* la nuance est considérable. On peut bien traduire ici : « nourriture des esprits qui sont pour l'âme le vêtement et la nourriture ».

à les réciter et à leur sacrifier. Et ainsi nous rendons le monde rénové à volonté (*frašəm vasnā ahūm daθāna*) ».

La récitation des Gāthā et des *Staota yesnya* équivaut en quelque sorte à la production de la Rénovation. Les textes que nous avons examinés auparavant nous révèlent la date où la dernière de ces récitations aura lieu, où le résultat sera acquis définitivement.

Nous entrevoyons ainsi un contexte dont l'examen paraît s'imposer. Nous ne pouvons encore dire que nous tenons ici la clef de la solution du problème gāthique, mais il semble permis d'affirmer que nous abordons les termes dans lesquels ce problème peut être posé.

Chapitre II

LES GĀTHĀ

§ 22. *QUELQUES TERMES GĀTHIQUES*

Les perspectives ouvertes par le précédent chapitre ne pourront devenir plus consistantes que dans la mesure où l'analyse interne des Gāthā viendra les confirmer. Tout le problème de « l'assise dans la vie » de la partie la plus ancienne de l'Avesta est ici en jeu, et, avec lui, celui des origines du zoroastrisme et de son caractère véritable.

Nous nous proposons de procéder maintenant à cette analyse. Nous commençons par déblayer le terrain en examinant, tout d'abord, la signification de certains termes gāthiques, ensuite l' « ordre des Gāthā », plus exactement la nature de la succession des chapitres.

La valeur exacte d'aucun terme gāthique n'a été aussi controversée que celle de *maga* et de son dérivé *magavan*. Ces mots sont-ils à rapprocher des termes indiens correspondants ? Ou s'agit-il d'une homophonie fortuite ? Geldner, tout d'abord opta (1) pour la seconde éventualité, suivi par Bartholomae (2), M. Benveniste (3) et M. Nyberg (4). Il a changé d'opinion ensuite (5), et la connexion des termes indiens et iraniens devait être défendue également par Andreas (6), Messina (7) et, d'une façon plus générale, par M. Widengren (8).

Plus encore que sur son étymologie, les opinions divergent sur le sens de *maga*. Pour Geldner, le mot devait signifier tout d'abord « société secrète » ; mais l'ayant rapproché de skr. *maghá*, il ne pouvait plus parler que du « don » ou de la « richesse ». La première hypothèse, acceptée par Bartholomae, a fourni à M. Nyberg le point de départ de son interprétation des Gāthā. Mais l'orientaliste suédois lui fit subir des modi-

(1) *KZ* 1885.190-205.
(2) *AW* s.v.
(3) *Les mages dans l'ancien Iran*, notamment 14-17.
(4) *Religionen*, 147 ss.
(5) *SPAW* 1904.1091 ; v. Bartholomae, *ZAW* 205.
(6) *NGGW* 1913.376 et 1931.323 : le don = la doctrine de Zoroastre.
(7) *Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion*, 67-75.
(8) *Numen*, 2.1955.73 ; v. encore Tavadia, *Indo-Iranian Studies*, 2.73.

fications importantes. La signification primitive de *maga* aurait été « chant magique », « exercices extatiques sur un terrain délimité », le « groupe pratiquant ces exercices » et finalement « le terrain où ils ont lieu ». Cette pièce maîtresse de la théorie du chamanisme gāthique repose en réalité sur l'identification de *maga* gāthique avec le *maγa* du Vidēvdāt (ici cependant *maγa* ne désigne pas le terrain où la purification a lieu, mais les trous qu'on y creuse) ainsi que sur une interprétation personnelle de la dernière Gāthā (1). M. Widengren, qui défend le caractère chamaniste du milieu gāthique, envisage pour sa part l'identité primitive des termes indien et iranien, en précisant toutefois que du côté iranien le mot aurait acquis une valeur technique qui nous échappe pour l'instant.

En accord avec Andreas, Messina avait voulu voir dans *maga* le « don » par excellence que devait constituer pour les mazdéens la religion de Zoroastre. L'interprétation est discutable (2), mais le rapprochement entre les passages où apparaît *maga* et d'autres passages parallèles ou voisins contenant des mots signifiant « parole » ou « récitation » est fort judicieux. L'analyse fut reprise et approfondie par M. Benveniste qui souligne d'autre part certaines invraisemblances qui résultent de la signification admise par Messina : comment les fidèles peuvent-ils prétendre à la récompense pour un don qu'ils auraient reçu (3) ? Tout en admettant le rapprochement entre *maga* et la doctrine de Zoroastre comme telle — mais séparant gath. *maga* de véd. *maghá* — M. Benveniste fut amené ainsi à voir dans *maga* le terme désignant « le contenu spirituel du message zoroastrien » en tant que distinct de son aspect verbal, *maθra*.

Il y a quelques années, M. Humbach a consacré un important article à *maga* et à d'autres termes avestiques signifiant « don » (4). Nous n'avons pu consulter ce travail que longtemps après la rédaction de notre ouvrage ; ses idées maîtresses ne s'éloignent pas beaucoup des nôtres.

Le dernier auteur, enfin, qui s'est occupé de la question, M. Barr, serait enclin à interpréter *maga* comme *unio mystica* — sans négliger pour autant le rapprochement avec véd. *maghá* (5).

Que la théorie de M. Nyberg soit discutable, le fait que les trois chapitres gāthiques que le maître d'Uppsal considère comme reflétant des événements qui se passeraient dans le *maga* (*Y* 28 qui ne contiendrait que des exclamations dans le *maga* ; *Y* 34 qui décrirait une séance dans le *maga* dans la première phase de l'activité de Zoroastre ; *Y* 45 qui

(1) *Religionen*, 160 ss.
(2) *Der Ursprung der Magier*, 71 ss.
(3) *Les mages dans l'ancien Iran*, 16, et la réponse de Messina, *Orientalia*, 8.1939.205 s.
(4) Gast und Gabe bei Zarathustra, *MSS*, 22.1952.5
(5) *Avesta. Et Udvalg af Zarathustriske Tekster*, 206 s.-34.

constituerait un exemple de la prédication dans le *maga* après qu'une révélation eut été reçue en extase ; mais cf. *Y* 33) (1) ne contiennent pas le mot, suffit à l'indiquer. Pour celle de Messina, la critique de M. Benveniste est pertinente.

Il reste que l'analyse du contexte amorcée par Messina et approfondie par M. Benveniste constitue le seul point de départ possible pour les recherches ultérieures (2). Nous en reprendrons l'essentiel en insistant, le cas échéant, sur certains aspects du problème qui nous semblent essentiels et en en élargissant parfois le contexte.

Les dernières strophes du second chapitre de la *Gāθā Ahunavaiti* sont fondamentales pour la compréhension de l'ensemble. Zoroastre le Spitamide qui, seul, avait écouté les enseignements *(sāsnā)* d'Ahura est l'homme capable d'accomplir la tâche dont parle la strophe 7 transmettre aux hommes la parole *(mąθra)* de la libation *(āzūtōiš)* pour le bœuf et le lait pour les hommes (3). C'est pour cela qu'on demande pour lui la douceur de la voix *(hudəməm vaxədrahyā)*, pour lui qui veut chanter des louanges *(čarəkərəθrā sravayeŋhe)* (4) d'Aša (str. 8). A la strophe suivante, l'âme du taureau montre son mécontentement de ce choix : elle voudrait être puissante, que peut lui apporter la voix d'un homme faible ? Quand viendra celui qui lui accordera le soutien de sa main (str. 9) ?

Mais qui est-ce qui parle dans les deux strophes suivantes ? L'unanimité — ou presque — des commentateurs semble faite pour mettre au moins la strophe 10 dans la bouche de Zoroastre et pour distribuer les versets de la strophe suivante entre le Prophète et son assistance. Or, cette attribution dépend d'une conception des Gāthā non seulement comme les *ipsissima verba* de Zoroastre mais encore étant comme une sorte de prédication, comme des « sermons en vers » — ce qui est plus que douteux (5). Le commentaire mazdéen le plus ancien transmis par le *Varštmānsr nask* qui constitue une paraphrase du chapitre (6) mentionne Zoroastre, mais précisément de la même manière que le fait le texte gāthique, c'est-à-dire comme celui dont on parle et à qui l'on confie un rôle important mais qui n'est pas présent à l'entretien et moins encore y participe. Les acteurs sont pratiquement les mêmes que dans l'original, l'âme du Bœuf, les Amahraspand, Ohrmazd (remplaçant en partie le Créateur du Bœuf).

(1) *Religionen*, 247.
(2) Nous n'avons pu prendre connaissance du travail de M. Humbach mentionné à la n. 4, p. 149, qu'au moment du Congrès des Orientalistes de Munich en août 1957 quand notre texte était prêt depuis quelque temps.
(3) V. plus bas, p. 195.
(4) Pour *čarəkərəθra* « louange », TAVADIA, *Indo-Iranian Studies*, 2.68 s. ; TARAPOREVALA, *The Divine Songs of Zarathustra*, 75 ; HUMBACH, *IF* 62.305.
(5) En dernier lieu HUMBACH, *MSS* 7.1955.78.
(6) *Dk* 9.29.

D'autre part, les critères internes permettent difficilement de séparer la strophe 10 de la précédente (1). On demande force et puissance — pour qui ? Pour ceux qui viennent d'être mentionnés, Zoroastre et les hommes devant le soutenir. Ici, la version pehlevie mérite d'être retenue : on demande le soutien des Entités afin que « Zoroastre et les disciples de Zoroastre puissent faire du bien » *'kū Zartuxšt u hāvištān i Zartuxšt nēvakīh pat-iš 'kunend* (*PY* 29.10 *a*). La circonstance explique le pluriel *aēibyō* qui ne peut se référer seulement à Zoroastre et *un* homme qui le soutiendrait. D'autre part, *dāt* exige un sujet au singulier : ce ne peut être Ahura Mazdā à qui l'on s'adresse et il n'est pas permis d'introduire comme *deus ex machina* un sauveur anonyme qu'ignore le contexte ; il ne peut s'agir que de Zoroastre : ce n'est pas lui qui parle. Ajoutons le parallélisme entre *yužəm* ici et le *xšmaibyā* de la strophe 1 et envisageons au moins la possibilité que celui qui parle soit le même dans les deux cas. La strophe 10 formerait ainsi la suite naturelle de la strophe précédente.

Mais si c'est l'Ame du Bovin qui prononce la strophe 10, il est probable que c'est encore elle à qui il faut attribuer la strophe suivante. La prière adressée à la strophe 10 demande force et puissance à Ahura, à Aša, à Vohu Manah. Elle revient pressante à la strophe 11 : où sont donc les Entités dont il vient d'être question ? Reconnaissez-moi donc pour le grand *maga*. Que l'aide d'Ahura soit avec nous maintenant, puissions-nous participer à votre offrande.

Le mot qui fait quelque difficulté ici est *mašā* à la ligne *a*. La traduction de Bartholomae qui conçoit le mot comme le vocatif pluriel de *maš(y)a* « homme », « mortel », aboutit à mettre deux vocatifs différents dans la même phrase, ce qui est peu probable. Aussi a-t-on voulu y voir autre chose ; Moulton proposait de voir un adjectif **mašā* « hastening », les autres préférant corriger le texte. Ainsi Andreas émendait **at mā ašā* (2) ; mais *aša* se trouve déjà une fois à la même ligne et la conjecture apparaît risquée. M. Nyberg (3) restaure *mā *amašā* « moi, ô Immortels » ; ce dernier terme s'appliquant aux Entités dont on parle ; le cas serait unique dans les Gāthā.

Si c'est l'Ame du Bœuf qui parle, une autre explication paraît possible ; tout en maintenant l'étymologie de Bartholomae, il est permis de voir en *mašā* non le voc. pl. mais l'instr. sg. : « avec l'homme ». Si tel est le cas, l'expression *mazōi magāi ā paitī zanatā* devient beaucoup plus claire : l'Ame du Bœuf demande à être admise pour le grand *maga* au même titre que l'homme.

(1) TAVADIA, *IIS* 2.71 ; the speaker can be the same, the Soul of the Ox ; LOMMEL, *ZII* 10.1935.113 ; TARAPOREVALA, *The Divine Songs*, 80. — Egalement HUMBACH, *Die Gāthās*, 82 s.
(2) *NGGW* 1913.377 ; 1931.323.
(3) *Religionen*, 157, 452.

Mais il y a autre chose. La suite *mā...yužəm* (et tout le verset *b*) est parallèle à la seconde partie du verset *c*, *ə̄hmā-rātōiš yušmavatąm* « notre don pour vous » (1). L'admission au grand *maga* apparaît liée de quelque façon à la participation au don ; on demande les deux choses en même temps. La première équivaut à la seconde — ou peut-être en constitue-t-elle la condition préalable nécessaire. Ce parallélisme subsiste indépendamment de toute conjecture et de toute hypothèse relative à l'attribution de la strophe à l'Ame du Bœuf. Mais si cette hypothèse est exacte et si notre explication de *mašā* l'est également, la différence entre le singulier aux versets *a-b* et le pluriel au verset *c* s'explique : l'Ame du Bœuf sollicite son admission au *maga* au même titre que les hommes ; cette admission acquise, le Bœuf participe dans « notre » offrande et n'est plus seul à solliciter le secours des Entités.

La voix du Spitamide ne suffit pas à calmer les appréhensions du Bovin, bien qu'elle constitue un élément important pour sa défense. Une aide des Entités sera accordée par l'admission au grand *maga*.

Une double relation s'établit ainsi entre le *maga* et les paroles d'une part, entre *maga* et le don, de l'autre.

Le contexte se précise dans une certaine mesure avec le passage Y 46.14. Les deux premiers versets *zaraθuštrō kastē ašavā urvaθō/mazōi magāi kə vā frāsrūidyāi vaštī* « ô Zoroastre, qui est ton juste compagnon pour le grand *maga* ? Qui désire être exalté ? » reprennent de toute évidence les deux premiers versets de la strophe précédente *yə̄ Spitaməm Zaraθuštrəm rādaŋhā/marətaēšū xšnāuš hvō nā frāsrūidyāi ərədwō* « celui, parmi les hommes, qui satisfait Zoroastre le Spitamide avec une offrande, cet homme est digne (?) d'être exalté ». Nous traduisons *rādaŋhā* par « avec une offrande » ; en effet, si le *rāt-dāšn* de la version pehlevie ne constitue pas en lui-même un argument suffisant, son accord avec skr. *rādhas* « offrande » suggère un sens plus fort que l'incolore « volontiers », admis par Bartholomae.

L'homme qui agit de la sorte verra son existence et ses biens bénis par Ahura ; mais qui est cet homme ? Qui veut être exalté ? Être le compagnon de Zoroastre pour le grand *maga* équivaut ici à l'avoir satisfait par une offrande. Le rapport entre *maga* et « don », « offrande » reparaît ; et comme dans le passage étudié précédemment, il n'est pas seul. Car l'homme qui satisfait Zoroastre sera aussi exalté (en paroles) : c'est ce que précise une fois de plus la fin de la strophe *yə̄ngstū hadəmōi minąs ahurā/t⁻ng zbayā vaŋhə̄uš uxδāiš manaŋhō* (2).

« Quant à ceux, ô Mazdā Ahura, que tu réunis dans la même demeure [établis sur le siège (?)], je les appelle avec les paroles de Vohu Manah. »

(1) Cf. HUMBACH, *MSS* 4.1954.58 n. 8, citant HOFFMANN, *ibid.*, 51 s.n.
(2) *hadəmōi* loc. de *hadəma* « siège » (skr. *sadman*) selon HUMBACH, *MSS* 6.1955.46, et déjà LOMMEL, *NGGW*, 1939.109.

Chants, louanges, proclamations ; don — don à Zoroastre mais aussi
faveur divine à la suite de ce don ; sodalité aussi peut-être, communion
autour d'Ahura Mazdā — tel est le contexte où apparaît *maga* ; toutes
les hypothèses avancées sur la valeur du mot y trouvent une justifi-
cation partielle.
Dans Y 29 l'admission au grand *maga* est une faveur des Entités,
dans Y 46 ce même *maga* vient probablement d'un homme ; dans
Y 53.7 c'est une certitude, c'est une action humaine qui amène une
récompense dans l'autre monde. Tant que le zèle sera là, les hommes
toucheront la récompense du *maga* : *atčā və̄ mīždəm aŋhat ahyā magahyā*.
Mais s'ils abandonnent le *maga*, « hélas » sera leur dernier mot : *ivizayaθā*
magəm təm at və̄ vayōi aŋhaitī apəməm vačō. On a rapproché ce passage
de Y 45.3 où il est dit notamment (*c-e*) *yōi īm və̄ nōit iθā mąθrəm varə-*
šaitī/yaθā īm mənāičā vaočačā/aēibyō aŋhə̄uš avōi aŋhat apəməm « quant
à ceux de vous qui n'auront pas accompli la formule ainsi que je la
pense et proclame, hélas ! sera la fin de leur existence », et ce rappro-
chement doit être juste en principe (1). Mais l'identification de *maga*
avec *mąθra* n'en résulte pas automatiquement. Au cas où *mąθra* serait
la doctrine zoroastrienne, règle suprême à laquelle doivent se conformer
toutes les actions humaines, *maga* peut bien désigner une de ces actions
et non leur totalité. Mais il paraît permis de préciser le sens du *mąθra*
dont il s'agit ici. Les deux premiers versets fournissent ici une indication :
at fravaxšyā aŋhə̄uš ahyā paourvīm/yā mōi vīdvå mazdå vaočat ahurō « je
proclamerai la première chose de cette existence par laquelle (*yā* instr.,
sing.) Mazdā Ahura, qui le sait, m'a dit ». Ce qui suit est donc une citation
de la révélation reçue, des paroles de la divinité. Au verset *a* le sujet de
fravaxšyā est le Prophète, mais celui de *mənāičā vaočačā* est Ahurā Mazdā.
Le parallélisme entre *vaočačā* et *vaočat* au verset *b* est d'ailleurs signifi-
catif. Deux autres strophes du Y 44 citent également les paroles des
divinités, après la formule d'introduction *at fravaxšyā* « je proclamerai » ;
la strophe 2 où il est question des paroles adressées par le Saint-Esprit
au Mauvais Esprit et la strophe 5 où le Prophète proclame « ce que m'a
dit le Très-Saint », *hyat mōi mraot spəntō.təmō*.
Ahura Mazdā prononce une formule, *mąθra*, par laquelle il établit
une règle de conduite valable pour tous et dont dépend leur sort ultime ;
et cette formule est « la première chose de cette existence ». Or, tout à
l'heure, il a été question des « deux esprits premiers de l'existence »,
aŋhə̄uš mainyū paoruyē et de leur désaccord essentiel (str. 2). A la
strophe 4 il sera question de la meilleure chose de cette existence, et
de la paternité d'Ahura Mazdā.
Le quinzième *frakart* du *Varštmānsr nask* paraphrase Y 45 sous la
forme de 7 conseils religieux donnés aux hommes. Il n'est plus question

(1) BENVENISTE, *Les mages dans l'ancien Iran*, 14.

directement de cosmogonie ; la matière cosmogonique a d'ailleurs été épuisée au chapitre précédent qui, à la différence du texte gâthique, ne contient pas de questions mais des réponses (1). Les prescriptions du *Varštmānsr* n'en évoquent pas moins celles que contient *Y* 45, mais elles sont plus explicites. La strophe 2 fournit l'occasion à deux de ces prescriptions recommandant respectivement la communauté avec l'Esprit-Saint et l'obéissance envers lui, et la rupture avec le Mauvais Esprit. La seconde découle de la première, l'attitude à adopter par les justes se trouvant déterminée par l'acte archétypique accompli par le Créateur lorsqu'il définit sa propre conduite (2). La strophe 4 donne lieu à un long développement sur le *xvētūkdas* répétant l'acte primordial d'Ohrmazd engendrant Vahuman et causant ainsi l'évolution et le progrès de la création (3). La strophe 3 est commentée de la façon suivante :

Dk 9.38.4 : *sitīkar vīrāstan i xēm ʿpat humat u huxt u huvaršt ; u ʿēn-ič ʿkū ʿkē ʿhač ʿšmāh ʿēn mānsr ʿnē ēton varzēt čēgon mēnišn u goβišn aš ʿnē ʿoyšān ʿbaxšend rošnīh ʿbaxšend ʿnē ʿhān i pahrom axvān, anāk ʿhast ʿtā o ʿhān i awdom.*

« Troisième (conseil). Former son caractère par les bonnes pensées, paroles et actions ; et notamment ceci : « Celui d'entre vous qui n'aura pas agi « d'après cette formule ainsi qu'elle est prononcée et pensée, la lumière ne sera « pas son lot, la meilleure existence ne sera pas son lot, malheureux il restera « jusqu'à la fin. »

Les prescriptions dont il vient d'être question reviennent en connexion avec l'exégèse de la formule *Ahuna vairya*. Or, s'il est toujours risqué de transposer les données de l'exégèse pehlevie dans le texte avestique, et si cette exégèse transforme parfois son sens, elle ne saurait être rejetée *a priori* et peut indiquer la direction où il faut chercher. Dans l'*Ahuna vairya* la tradition lie trois thèses : reconnaissance de la volonté d'Ohrmazd et du fait que ce qu'il veut est juste ; récompense des justes et châtiment des méchants ; aide mutuelle des créatures menant à la victoire finale (4).

Par rapport à l'originel, il y a sûrement une innovation : la mention faite de la volonté d'Ohrmazd, entraînée par la traduction de *vairyō* par *kāmak*. Il en résulte au moins un changement de perspective, *vairyō* ne pouvant s'appliquer à la volonté de l'*ahu* ou au choix fait par lui, mais au choix que d'autres font de lui.

Pour le reste, la tradition peut avoir raison. La formule *yaθā ahū vairyō aθā ratuš ašatčīt hačā/vaŋhəuš dazdā manaŋhō šyaoθananąm aŋhəuš*

(1) V. plus bas, p. 329 ss.
(2) C'est également la signification de la conformité des actions humaines aux « lois de la première existence » dont parlent les quatre chapitres de l'*Ahunavaiti* qui précèdent *Y* 32.
(3) V. plus bas, p. 329 s.
(4) Notamment *ZS* 1.12-13.

mazdāi/xšaθrəmča ahurāi ā yim drigubyō dadāt vastārəm peut très bien être comprise de la façon suivante :

« Comme le Seigneur qui doit être choisi, ainsi (agira) le chef selon Aša, donnant à Mazdā les œuvres de l'existence de Vohu Manah — et l'empire à Ahura qu'il a préposé comme pasteur aux pauvres (1). »

C'est donc d'après le Seigneur qu'elles auront choisi que seront jugées les créatures, et d'après les actions de leur existence ; et l'empire sera établi pour Ahura qui aura été le pasteur des pauvres.

Bien que les nuances ne soient pas exactement les mêmes, il est possible de reconnaître les trois propositions de la tradition pehlevie (mais à vrai dire elles sont ici à peine différenciées et ne doivent leur différenciation qu'à la division de la formule en trois versets). Les rapports qui unissent la formule ainsi conçue aux premières strophes de *Y* 45 sont également apparentes.

Or, la tradition mazdéenne dit que la formule *Ahuna vairya* avait été créée avant toute autre chose, « avant le Ciel, avant la Terre, avant les êtres vivants, avant les plantes, avant le feu fils d'Ahura Mazdā, avant l'homme juste, avant les damnés, hommes et *daiva*, avant tout être matériel, avant tout bien qui tire son origine d'Aša » (*Y* 19.2 = *Bak nask*, chap. I, *Dk* 9.47.2). C'est donc « la première chose de cette existence ». La création — ou plutôt la première récitation — de la formule a lieu à un moment essentiel de l'histoire de l'univers, immédiatement après la déclaration de guerre d'Ahraman à Ohrmazd. C'est, avec la création du temps, l'un des deux actes d'Ohrmazd par lesquels il arrive à circonscrire Ahraman, à lui imposer les termes de la lutte et à limiter le champ de bataille. Et la récitation de l'*Ahuvar* paralyse Ahraman pour trois mille ans (2).

Tous les détails de cette description ne sont sûrement pas présents dans le texte gâthique, mais la situation décrite est pratiquement la même. Après la constatation par l'Esprit-Saint de son altérité absolue par rapport au Mauvais Esprit, Ahura Mazdā énonce une formule dont l'accomplissement mesure le sort ultime des créatures.

(1) Dans la tradition mazdéenne, *ahu* désigne le roi tandis que *ratu* équivaut au prêtre ; cela n'exclut pas le fait que *ahu* désigne ici le roi suprême, Ahura. C'est en lui laissant l'empire que le *ratu* offrira les actions de Vohu Manah à Mazdā. Une différence d'aspect entre les deux parties du nom divin apparaît ainsi clairement (Barr, *Avesta* 208). Mais faut-il en conclure qu'Ahura Mazda représente nécessairement une transformation de l'ancien couple Mitra-Varuna ?

Tavadia, *IIS* 2.115, conçoit le parallélisme entre le *ahu* (Ahura Mazdā) et le *ratu* (Zoroastre) d'une façon analogue à celle que nous proposons ici ; l'interprétation est conforme à celle du premier chapitre du *Varštmānsr* (9.24.4). — Mais M. Nyberg, *Religionen* 268, considère que Zarathuštra est aussi bien *ahu* que *ratu* ; la même opinion est professée, d'après Andreas, par L. Gaal, *AOH* 1.1950-51.92, qui cite *Yt* 8.1 ; *Vr* 16.3 où Z. est désigné aussi bien comme *ahu* que comme *ratu*.

Sur l'*Ahuna vairya*, v. encore Benveniste, La prière Ahuna varya dans son interprétation zoroastrienne, *IIJ* 1.1957.77-85 ; Humbach, Das Ahunavarya-Gebet, *MSS* 11.1957.67-84 ; Duchesne-Guillemin, Exégèse de l'Ahuna Vairya, *IIJ* 2.1958.66-71.

(2) *Bd* 1.15 ss. ; *ZS* 1.24.

Un accord aussi parfait impose une conclusion : si le *mąθra* mentionné *Y* 45.3 n'est pas l'*Ahuna vairya* — nous ne saurions affirmer que celui-ci est antérieur aux Gāthā (pas plus d'ailleurs que le contraire) (1), il s'agit de quelque chose de très proche ; ce n'est pas un terme pour désigner l'expression verbale du message de Zoroastre.

Le parallélisme entre *Y* 45.3 et 53.7 acquiert ainsi un sens différent. La conduite conforme à la formule énoncée par Mazdā détermine le sort ultime des créatures — tout comme le zèle montré au *maga*. Entre les deux, il y a une différence cependant : tandis que pour le *mąθra* il est question de sa mise en acte, c'est le *maga* lui-même qui est récompensé. C'est l'abandon du *maga* qui engendrera la damnation, non une conduite non conforme à sa lettre. Le *mąθra* est une formule, un texte. Qu'est-ce que le *maga* ?

Prenons le dernier passage gāthique où apparaît *maga* ; c'est également celui où la documentation est la plus riche ; *maga* apparaît deux fois et son dérivé *magavan* une fois : *Y* 51.11 ; 15-16.

A la strophe 11 on pose plusieurs questions pour savoir quels sont les amis de Zoroastre et des Entités. « Quel homme est le compagnon de Spitama Zaraθuštra, ô Mazdā ? Ou qui s'est entretenu avec Aša ? Qui est Spənta Ārmaiti ? Ou qui, (homme) juste, pense au *maga* de Vohu Manah ? *(kə̄ vā vaŋhəuš manaŋhō ačistā magāi ərəšvō)* ? »

Les strophes qui suivent répondent à la question ; tout d'abord par la négative : ce ne sont pas les gens qui ont commis tels péchés ou enseigné telles doctrines (str. 13-14). Les strophes 16 ss. proclament en revanche la récompense de ceux qui l'auront méritée : Kavi Vištāspa, Frašaoštra, etc.

La strophe 15 introduit toute cette série et la résume. « La récompense que Zoroastre avait promise aux participants au *maga* *(hyat mižδəm zaraθuštrō magavabyō čōišt parā)*, dans le Garōdmāna — Ahura Mazdā y(?) est arrivé le premier — je l'ai aperçue pour vous par Vohu Manah, avec les *sava* d'Aša. »

« Par la puissance du *maga* Kavi Vištāspa obtint, dans les voies de Vohu Manah, la vision que le saint Mazdā Ahura conçut en accord avec Aša... » dit la strophe 16 et son témoignage est ici d'une importance exceptionnelle. Le *maga* a une valeur propre, permet de réaliser certains vœux, amène une récompense. Et c'est cette récompense du *maga* que Zoroastre a promise à ceux qui y participent. Pour Vištāspa c'est une vision, *čisti* (ou « connaissance ») (2) ; il est tentant de voir ici avec

(1) Le problème est insoluble. Tant que l'on tient les Gāthā pour des écrits de Zoroastre enregistrant les révélations reçues et marquant l'évolution de sa pensée, on considérera forcément une strophe qui utilise certaines de leurs formules et qui paraît faire des allusions au Prophète comme postérieure. Mais du moment où les Gāthā sont considérées comme un texte liturgique, l'argument est sans valeur.

(2) Véd. *citti* ; sur *čisti*, v. NYBERG, *Religionen* 440 ; HERTEL, *LIQF* 7.63-132 ; BENVENISTE, *Vrtra et Vərəθragna*, 55-63.

M. Widengren l'allusion à un mythe sur lequel nous aurons à revenir (1).

Passons maintenant à un autre passage gāthique contenant le mot *magavan*, *Y* 33.7. Le contexte est sans équivoque. Après avoir récusé les différents *druj* (str. 4), l'auteur invoque l'obéissance à Ahura Mazdā espérant obtenir ainsi une vie longue et l'empire de Vohu Manah sur les chemins droits où habite Mazdā Ahura (str. 5). La strophe 6 développe les mêmes idées et révèle surtout l'identité du demandeur : c'est un *zaotar* qui demande avant tout de voir Ahura Mazdā et de s'entretenir avec lui *(tā tōi izyā ahurā yā vərəzyeidyāi mantā vāstryā)*.

Les deux strophes qui suivent constituent l'invocation dont il est question et précisent les moyens par lesquels le *zaotar* compte obtenir les faveurs demandées. « Venez vers moi, ô le Très-Bon, vers (moi), ô Mazdā, vous-même et visiblement, avec Aša et Vohu Manah — afin que je sois renommé au-dessus des *magavan* : que deviennent visibles et manifestes parmi nous les dons apportés en hommage (2). »

Telle est la strophe 7 ; et la suivante : « Reconnaissez-moi les choses par lesquelles je procède avec Vohu Manah : le sacrifice, ô Mazdā, pour les vôtres ou les paroles de louange selon Aša... »

Le contexte est nettement « rituel » : dons, prières, sacrifice, invocation ; et la récompense de ces actes, l'immortalité (cf. le dernier verset de la strophe 8 que nous n'avons pas traduit), l'entretien avec Mazdā et sa contemplation. Mais aussi : les dons apportés en offrande doivent être connus, le *zaotar* lui-même veut être exalté parmi les *magavan* ; son offrande doit être meilleure, sa prière écoutée davantage. Il pourra ainsi — et ainsi seulement — obtenir sa récompense.

Ce passage nous permet de situer le mot *maga* : il s'agit d'un acte rituel, d'une offrande.

Appliquons ce sens aux autres passages étudiés. La récompense promise par Zoroastre est celle qui sera le lot des sacrificateurs ; et c'est par la force du sacrifice que Vištāspa a obtenu sa vision (*Y* 51). Car Vištāspa fut le compagnon de Zoroastre pour la grande offrande (*Y* 46.14). Et c'est aussi le zèle montré dans l'accomplissement de l'offrande qui préservera les fidèles. Mais le don peut venir également de la divinité : c'est peut-être le cas de *Y* 29 (3).

Le rapport entre *maga* et les paroles, la récitation, l'invocation acquiert ainsi un sens tout à fait différent que dans la théorie de Messina :

(1) *Numen* 2.67 ss. ; v. plus bas, p. 258 s., 377, 380 ss.

(2) *rāti* est véd. *rāti* « don, offrande » ; les traductions proposées jusqu'ici (« devoirs », « consécrations ») résultent toutes du parti pris de ne pas voir le caractère liturgique des Gāthā et d'y chercher une doctrine abstraite. La valeur rituelle est soulignée par *nəmaxvaitīš* « apportées en hommage », comp., véd. *namasvat*.

Le prêtre demande à la divinité que son sacrifice soit efficace de façon à ce qu'il soit connu parmi les *magavan*, que sa maîtrise soit considérée comme plus grande que celle des autres. L'idée est courante, nous la rencontrerons dans le même contexte dans le *Vištāsp yašt*.

(3) En échange toutefois de l'offrande du fidèle.

le parallélisme constaté entre *maga* et *maθra* se place lui-même sur le terrain rituel.

Av. *maga* paraît ainsi avoir une acception voisine de celle de véd. *magha* : il s'agit ici également d'un « don ». Précisons davantage sans nous laisser influencer par *maghavant* signifiant en tant qu'épithète d'Indra, « dispensateur des richesses » ; l'acception est secondaire. En conférant à véd. *maghá* la signification fondamentale « richesse » on creuse entre les deux mots un fossé qui n'existe pas. Un coup d'œil rapide sur le matériel védique nous montre que leur acception est pratiquement identique.

Le plus souvent *magha* désigne le « don » offert par un dieu à ses adorateurs ; mais ce don n'est pas gratuit, il se fait en échange de quelque chose, notamment du sacrifice, de l'invocation et des louanges. Un parallélisme s'établit ainsi entre *maghá* et la parole, celui-là étant la récompense de celle-ci :

RV 1.11.3 : *pūrvī́r índrasya rātáyo ná ví dasyaṃti ūtáyaḥ/yádi vā́jasya gómataḥ stotṛ́bhyo máṃhate maghám//* « Les dons d'Indra sont nombreux, ses faveurs ne s'épuisent pas quand elles accordent aux chanteurs un don du butin composé de bétail » : Le *maghá* est ici destiné à récompenser les *stotṛ*. *RV* 4.32.8, est parallèle : *ná tvā varaṃte anyáthā yád dítsasi stutó maghám/stotṛ́bhya indra girvaṇaḥ//* « Ils ne te détourneront pas autrement quand, loué, tu veux accorder un don aux chanteurs, ô Indra qui désire les louanges ! ». — Comp. aussi 7.57.6 : *utá stutā́so marúto vyaṃtu víśvebhir nā́mabhir náro havíṃṣi/dádāta nó amṛ́tasya prajā́yai jigṛtá rāyáḥ sūnṛ́tā maghā́ni//* « Exaltés sous tous les noms, que les mâles Marut acceptent les offrandes, donnant à notre postérité la liqueur d'immortalité, suscitant des richesses, des cadeaux et des dons ! » ; 5.79.4 : *abhí yé tvā vibhāvari stómair gṛṇáṃti váhnayaḥ/maghair maghoni suśríyo dā́mavaṃtaḥ surātáyaḥ sújāte áśvasūnṛte//* « Les maîtres qui t'exaltent avec leurs louanges, ô rayonnante (qu'ils accordent) leurs dons, ô riche en dons, aux bienheureux, aux donneurs dont les dons sont riches, ô bien née qui donnes des chevaux ! » ; 8.14.4 : *ná te vartā́sti rā́dhasa índra devó ná mártyaḥ/yád dítsasi stutó maghám//* « Aucun dieu ni aucun homme ne t'empêchera de donner, ô Indra, quand, exalté, tu veux accorder un don. »

Mais ce sera aussi Soma qui poussera Indra à donner le *maghá* aux hommes : *RV* 9.75.5 : *pári soma prá dhanvā svastáye nṛ́bhiḥ punānó abhí vāsayāśíram/yé te mádā āhan áso ví hāyasas tébhir índraṃ codaya dā́tave maghám* « O Soma, continue de tourner pour le bonheur ! Purifié par les hommes, revêts le vêtement du lait ! Par ton ivresse exubérante incite Indra à accorder des dons ! ». — Une formulation un peu différente, mais au fond très proche revient *RV* 10.147.3 : *aíṣu cākandhi puruhūta sūríṣu vṛdhā́so yé maghavann ānaśúr maghám/árcaṃti toké tánaye páriṣṭiṣu medhásātā vājínam áhnaye dháne//* « Puisses-tu trouver plaisir, ô très

invoqué, en ces sacrificateurs qui, prospères, ont obtenu le don, ô riche en dons ! Ils exaltent le vainqueur, quand il s'agit de la semence du corps, dans les angoisses, dans l'offrande, pour un don dont on n'a pas honte » ; et 5.10.3 : *tváṃ no agne eṣā́ṃ gáyaṃ puṣṭíṃ ca vardhaya/yé stómebhiḥ prá sūráyo náro maghā́ny ānaśúḥ//* « O Agni, augmente la vie et le bien-être de nos maîtres généreux qui par les louanges ont obtenu les dons ». — On remarquera, dans les deux derniers exemples, la construction de *maghá* avec *ānáśuḥ* et comparera la *magahyā xšaθrā nąsat̰* de Y 51.16.

On pourrait facilement multiplier les exemples de *maghá* où le terme désigne le « don » de la divinité à ses adorateurs, mais ce sont les passages où ce don se fait en sens inverse qui nous intéressent ici en premier lieu. Un passage comme *RV* 7.16.10 implique une attitude directement comparable à celle que présuppose Y 33.7 : *yé rā́dhāṃsi dádaty áśvyā maghā́ kā́mena śrávaso maháḥ/tā́ṃ áṃhasaḥ piprhi partṛ́bhiṣ tváṃ śatáṃ pūrbhir yaviṣṭha//* « Ceux qui offrent des offrandes, des dons de chevaux, mus par le désir d'une grande célébrité — protège-les contre l'angoisse avec tes protecteurs, avec cent citadelles, ô jeune ! ». — Le caractère sacrificiel du *maghá* est souligné *RV* 6.12.2 : *ā́ yásmin tvé svápāke yajatra yákṣad rājant sarvátāteva nú dyaúḥ/triṣadhásthas tatarúṣo ná jáṃho havyā́ maghā́ni mā́nuṣā yájadhyai//* « O digne d'adoration, dans le joli dos duquel même le ciel, ô roi, offre de toutes parts — ayant un triple point d'appui comme ..., ayant atteint le but pour sacrifier les offrandes et les dons humains » ; 5.30.12 : *bhadrám idáṃ ruśámā agne akran gávāṃ catvā́ri dádataḥ sahásrā/ṛṇaṃcayásya práyatā maghā́ni prátyagrabhīṣma nṛ́tamasya nṛṇā́m//* « O Agni ! Les Ruśama l'ont bien fait, en donnant 4 000 vaches — nous avons accueilli le don offert de Rnamcaya, du plus viril des hommes ».

Les louanges, les hymnes et les paroles font partie de ce contexte : *RV* 7.19.10 : *eté stómā narā́ṃ nṛtama túbhyam asmádryáñco dádato maghā́ni/téṣām indra vṛtrahátye śivó bhūḥ sákhā ca śū́ró 'vitā́ ca nṛṇā́m //* « Ces chants de louanges sont pour toi, ô le plus homme des hommes — que les donneurs des dons nous soient favorables ! Sois favorable pour eux dans la bataille, ami puissant et aide des hommes, ô Indra (1) ! ». L'idée que c'est grâce aux *magha* qu'Indra a tué Vrtra apparaît *RV* 10.23.2 : *íṃdro maghair maghávā vṛtrahā́ bhuvat* « Par les dons Indra est devenu « briseur de résistance » et « riche en dons » ».

Cet échange continuel des dons et des offrandes entre les dieux et leurs adorateurs est un fait fondamental du ritualisme védique. Les deux

(1) Comp. encore *RV* 10.32.9 : *etā́ni bhadrā́ kalaśa kriyāṇa kúruśravaṇa dádato maghā́ni/ dānā́ íd vo maghavanaḥ só astv ayáṃ ca somo hṛdé yaṃ bibharti//.* « Nous voulons accomplir ces bienfaits, ô pot (de Soma), ô Kuruśravana, en offrant des dons : c'est cela qui doit être votre offrande, ô maîtres des dons, ainsi que Soma que je porte dans mon cœur ».

strophes *RV* 7.30.4 s. en fournissent un exemple caractéristique ce sont les adorateurs qui donnent des *maghá* à Indra ; il leur accorde des faveurs en retour et de ce fait est nommé *maghavan* : *vayáṃ te ta indra yé ca deva stávanta śūra dádato maghā́ni / yácchā sūríbhya upa-máṃ varū́thaṃ svābhúvo jaraṇā́m aśnavaṃta // vocémedéndraṃ maghá-vānam énaṃ mahó rāyó rā́dhaso yád dádan náḥ / yó árcato bráhmakṛtim áviṣṭho yūyáṃ pāta svastíbhiḥ sádā naḥ //* « Puissions-nous être des tiens, ô Indra, et de ceux qui sont loués comme donneurs des dons, ô dieu puissant ! Accorde aux maîtres du sacrifice la suprême faveur ! Qu'ils atteignent en pleine force la vieillesse ! — Nous voulons t'invoquer comme l'Indra riche en dons, quand il nous accorde un don de ses grandes richesses, qui à tout préfère la prière de l'adorateur. Protégez-nous toujours avec vos bénédictions ! ».

La double relation du *maghá* avec la divinité et les hommes entraîne avec elle la double acception du dérivé *maghávant* qui s'appliquera aussi bien à la divinité dispensatrice des richesses (par exemple Indra) qu'au sacrificateur (ou plus fréquemment au maître du sacrifice) ; la seconde acception est seule à être attestée dans les Gāthā.

Les faits védiques sont connus ; nous ne les rappelons brièvement ici que dans la mesure où ils permettent de mieux situer les faits gāthiques.

Soulignons tout d'abord le parallélisme étroit entre les *maghavant* et les *stotṛ* qui, par leurs chants, exaltent les divinités et implorent leurs faveurs :

RV 9.20.4 : *abhyàrṣa bṛhád yáśo maghávadbhyo dhruváṃ rayím / íṣaṃ stotṛ́bhya ā́bhara //* « Coule pour la grande renommée des maîtres des dons, pour leurs solides richesses ; et apporte la prospérité aux chanteurs ! ». — 1.124.10 *cd : revád uccha maghávadbhyo maghoni revát stotré sūnṛte jāráyaṃtī //* « Allume de riches biens pour les maîtres des dons, ô riche en dons ! De riches biens pour le chanteur, ô généreuse, toi qui réveilles ! ». 7.7.7 : *nú tvā́m agne īmahe vásiṣṭhā īśānáṃ sūno sahaso vásū-nāṃ / íṣaṃ stotṛ́bhyo maghávadbhya ānaṭ yūyáṃ pāta svastíbhiḥ sádā naḥ //* « Nous les Vasiṣṭha, nous tournons-nous maintenant à toi, ô Agni, maître des biens ! Tu as apporté aux chanteurs et aux maîtres des dons la prospérité. Protégez-nous toujours avec vos bénédictions ! ». — 5.64.4 : *yuvā́bhyāṃ mitrāvaruṇopamáṃ dheyām ṛcā́ / yáddha kṣáye maghónāṃ stotṝṇā́m ca spūrdháse //* « A vous deux, ô Mitra et Varuṇa, je voudrais consacrer par mon chant ce qu'il y a de suprême dans la maison des maîtres des dons et qui sert d'incitation aux chanteurs ».

La même idée revient, avec des termes différents, *RV* 1.58.9 : *bháva várūthaṃ gṛṇaté vibhā́vo bháva maghavan maghávadbhyaḥ śárma / uruṣyā́gne áṃhaso gṛṇáṃtaṃ prātár makṣú dhiyā́vasur jagamyāt /* « O brillant, sois un protecteur pour le chantre, un gardien pour le maître des dons, ô riche en dons ! Protège, ô Agni, le chantre contre l'angoisse !

Celui qui acquiert des biens par sa piété doit se poster de bonne heure le matin ». — 5.18.3 : *táṃ vo dīrghā́yuśociṣaṃ girā́ huve maghónāṃ / áriṣṭho yéṣāṃ rátho vyàśvadāvann íyate //* « Le vôtre, dont la braise dure longtemps, je l'invoque avec des louanges des dispensateurs des dons, dont le char en sort indemne, ô donneur des chevaux ! ». — 8.103.7 : *áśvaṃ ná gīrbhí rathyàm sudā́navo marmṛjyáṃte devayávaḥ / ubhé toké tánaye dasma viśpate párṣi rā́dho maghónāṃ //* « Les généreux épris de dieux l'embaument avec les chants comme un cheval d'attelage ; conserve les deux semences dans la descendance, ô maître du village, conserve les dons des maîtres des dons ! ». — Avec *śru- : RV* 8.2.34 : *eṣá etā́ni cakāréṇdro víśvā yó 'ti śṛṇvé / vājadā́vā maghónāṃ //* « Toutes ces choses a faites Indra qui est le plus renommé, qui confère le butin aux maîtres des dons » ; avec *śravas* : 6.10.5 : *nū́ naś citráṃ puruvā́jābhir ūtī́ ágne rayíṃ maghávadbhyaśca dhehi / yé rādhasā śrávasā cā́tyanyā́nt suvī́ryobhiś cābhí sáṃti jánān //* « Apporte-nous donc, par ton aide éclatante, ô Agni, des richesses excellentes, ainsi qu'aux maîtres des dons qui dépassent les autres hommes en générosité et en gloire ainsi qu'en force combative ». — 9.32.1 : *prá sómāso madacyútaḥ śrávase no maghónaḥ / sutā́ vidáthe akramuḥ //* « Poussés par ivresse, les jus de Soma sont partis, pressés au sacrifice, à la gloire de notre maître des dons ».

L'association est plus étroite dans le passage suivant où le *śravas* est un don de la divinité qui récompense les offrandes et les louanges :

RV 9.80.2 : *yáṃ tvā vājinn adhyā́ abhyánūṣatā́ 'yohataṃ yónim ā́ rohasi dyumā́n / maghónām ā́yuḥ pratirán máhi śráva íṃdrāya soma pavase vṛ́ṣā mádaḥ //* « O triomphateur à qui les vaches ont applaudi, tu montes brillamment ta matrice de fer ! Prolongeant la vie des maîtres des dons et leur grande renommée, ô Soma, tu te purifies comme boisson enivrante pour Indra ». — De même 5.18.5 : *yé me pañcāśátam dadúr áśvānāṃ sadhástuti / dyumád agne máhi śrávo bṛhát kṛdhi maghónāṃ nṛvád amṛta nṛṇā́m* « Aux maîtres des dons qui, unanimes dans leurs louanges, m'ont offert 500 chevaux, rends la renommée brillante, grande, élevée, ô Agni, viril et immortel ! ». Le maître du sacrifice offre ici un don au sacrificateur qui implore des faveurs divines pour lui. Le parallélisme avec *Y* 46.13 s. est frappant : ici aussi l'homme qui avait satisfait Zoroastre par ses dons était qualifié pour faire partie du grand *maga*, digne d'être exalté et appelé avec des paroles de Vohu Manah.

Le passage *RV* 9.32.6 est parallèle : *asmé dhehi dyumád yáśo maghá-vadbhyaśca máhyaṃ ca / saníṃ medhā́m utá śrávaḥ //* « Donne-nous une renommée brillante, aux maîtres des dons et à moi, le mérite, l'intelligence et la gloire ». Ici aussi les *maghávan* sont distincts du sacrificateur à qui ils se trouvent associés ; le cas est fréquent (cf. p. ex. *RV* 6.46.9 ; 7.74.5 ; 8.5.12) ; ailleurs comme p. ex. *RV* 9.32.1, les deux catégories ne sont pas nettement séparées.

Ces passages védiques nous font mieux comprendre la suite des idées

dans un texte comme *Yasna* 51. Non seulement des péchés au sens propre empêcheraient les *magavan* d'obtenir leur récompense ; mais déjà refuser de satisfaire Zoroastre ne leur permettrait pas de participer au *maga*. Zoroastre leur a appris leur récompense ; ce ne sera pas lui qui la récoltera mais les gens qui l'auront soutenu et seront ainsi ses « compagnons pour le grand *maga* » : Vištāspa, Frašaoštra, Jāmāspa et Maidyōmāŋha : les « maîtres du sacrifice » qui ont soutenu le chantre et sacrificateur Zoroastre (1).

L'interprétation de plusieurs autres termes gāthiques est à revoir. Le contexte, analogue dans les Gāthā et dans le Véda, contredit fréquemment l'idée courante (2) sur l'évolution sémantique spéciale qu'auraient subi les termes iraniens ; souvent, la tradition pehlevie elle-même confirme le témoignage védique.

Nous avons déjà cité les deux passages gāthiques où apparaît le mot *rāti*. Dans les deux cas, il n'y a aucune raison de supposer une signification différente de celle de véd. *rāti* « don, offrande » ; et la tradition pehlevie n'a jamais compris autre chose.

Ainsi la dernière ligne de *Y* 29.11 est-elle rendue en pehlevi de la façon suivante :

PY 29.11 *c : Ohrmazd 'nūn 'amāh kāmak 'hān i 'o 'amāh rātīh i 'hač 'šmāh ('nūn 'kad awdīh i 'šmāh vēš 'dānom am nēvakīh 'hač 'šmāh kāmaktar ; 'būt 'kē 'goβēt ē : 'nun 'kad dēn raβāk 'bē 'būt, 'man u hāviš-tān i 'man mizd 'hač 'to kāmak).*

(1) C'est une idée fondamentale de la doctrine indo-iranienne du sacrifice, cf. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice*, 54 ss. — A comp., du côté iranien ,*DD* 82 ss. et plus bas, à propos du *Vištāsp yašt*.

(2) La tendance en question oblige parfois à des véritables tours de force. Ainsi selon M. Duchesne-Guillemin la racine *yaz* « sacrifier » aurait acquis une valeur négative (*Les composés de l'Avesta*, 146 s.) et ne serait employée pour désigner le culte gāthique qu'en spécifiant qu'il s'agit d'une pure prière, autrement (dans l'unique passage, *Y* 32.3) elle s'appliquerait au culte des *daiva*. Que faire alors de *yasna*, *yesnya* ?

On affirme couramment que « le vrai mérite de Zoroastre (est) dans la valeur de la morale qu'il avait déduite de son dualisme » (Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, I.11). Le fait pourtant que dans les Gāthā on parle de la Bonne Pensée, de la Piété, etc., ne suffit pas ici ; du moment où il s'agit de textes liturgiques émanant des milieux proches des milieux védiques, il est probable qu'il s'agit de réalités rituelles. Darmesteter l'a bien vu, cf. *Ormazd et Ahriman*, 8 ss. Le dualisme lui-même est d'ordre liturgique et basé sur la notion indo-iranienne du *ṛta*/*aša*, ordre liturgique et ordre cosmique, v. déjà Darmesteter, *op. cit.*, 11 ss. ; dans son étude, Rta und Verwandtes, *WZKM* 41.1934.107-126, M. B. Geiger se prononce pour « droit » comme signification fondamentale du terme, tout en soulignant ses différentes applications dans le domaine éthique, cosmique et cultuel. Il y a lieu de se demander s'il est vraiment utile de vouloir rendre *ṛta* par un terme unique de nos langues occidentales dont la valeur et la sphère d'application seront nécessairement différents. Cette remarque vaut notamment pour la tentative de Lüders de définir *ṛta* comme « vérité » ; cette définition a entraîné des interprétations sûrement en retrait sur l'état antérieur de nos études (Varuṇa : « vérité en tant qu'elle se manifeste dans les eaux » ; Mitra : « vérité en tant qu'elle se manifeste dans le feu », etc.).

On ne tient pas suffisamment compte de l'identité du vocabulaire liturgique des Gāthā et du *Rigvéda* et on préfère affirmer, avec Meillet, *Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta*, 16 ss., que « les rites sacrificiels ne jouent aucun rôle » dans les Gāthā dont l'usage liturgique est secondaire, dû au manque de vieux textes propres à être récités dans le sacrifice solennel à la fin de l'époque arsacide quand les prêtres ont organisé la religion avestique ».

Or, l'éthique pratique des Gāthā est au fond inconnue ; ce que nous en savons n'est pas tellement éloigné de l'éthique védique : quand le récitateur des hymnes demande le bien pour les siens et des maux pour ses ennemis, il fait exactement la même chose que le chantre védique. A une époque plus tardive nous avons le *Vidēvdāt* : c'est bien de la morale déduite du dualisme zoroastrien, et beaucoup plus proche des Gāthā qu'on ne le dit. En tout cas c'est elle qui dominera le mazdéisme ultérieur.

« Ohrmazd, nous désirons maintenant votre générosité envers nous (maintenant que je connais davantage vos merveilles, je désire davantage vos bienfaits ; certains ont dit : maintenant que la religion s'est répandue, moi et mes disciples, nous désirons de toi la récompense). »

Comme dans le Véda, il s'agit d'un don, bien que la version pehlevie, qui ne saisit pas la syntaxe de l'original, pense à un don de la divinité (1).

C'est également un don de la divinité que la version pehlevie a vu dans Y 33.7 *c* où *paitāk rāt* ~ *čiθrā rātayo* est glosé par *'kū-tān rātīh 'o 'amāh paitāk 'bavēt* « c'est-à-dire, que votre générosité envers nous se révèle ». Le *Varštmānsr* ne nous dit rien ici, tandis que le *Bak* conçoit les choses d'une façon tout à fait différente :

Dk 9.55.4 : *u 'ēn-ič 'kū-š tan 'o 'vehān dāmān ayyārīh rātēnīt 'bavēt 'kē-š kunišn fraškart ayyārīh ; u 'ēn vāč nimāyēt-ič 'vazurg zorīh i čēkāmčē kirpak 'pat 'hān i 'har kirpak fraškart ayyārīh u fraškart ayyārīh ham dāšn rātīh 'bavēt.*

« Ceci également : Celui dont les actions aident la Rénovation offre par là même sa propre personne aux bonnes créatures pour les aider. Cette proposition indique la grande puissance de n'importe quelle bonne action dans la mesure où toute bonne action constitue une contribution à la Rénovation ; et une contribution à la Rénovation est une générosité pratiquée envers toutes les créatures (2). »

L'idée du « don » dans les deux cas est conservée par la tradition pehlevie.

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que le *rādaŋhā* de *Y* 46.19 peut signifier « par une offrande » ; aussi bien le matériel védique que le contexte sont en faveur de cette supposition. La situation décrite dans le chapitre gāthique revient à plusieurs reprises dans les textes védiques. C'est un scénario à trois personnes : la divinité, le sacrifiant, le seigneur du sacrifice — Ahura Mazdā, Zoroastre, celui qui satisfait ce dernier : Vištāspa. Le prêtre reçoit des dons, il est habilité à célébrer le sacrifice. En échange des dons reçus, il demande à la divinité des faveurs pour celui qui les a donnés. Vištāspa fait des cadeaux à Zoroastre, en échange il a le droit d'être exalté.

Tout se tient dans cette image ; il est clair que, dans le milieu où

(1) La structure grammaticale des phrases gāthiques a été beaucoup moins comprise par les commentateurs pehlevis que la valeur sémantique des mots ; et le changement de perspective entre le texte original des Gāthā d'un côté et leur version pehlevie et le *Varštmānsr* de l'autre est courant.

(2) L'intériorisation des faits rituels par le *Bak* est constante.

sont nées les Gāthā, les idées sur le sacrifice et son efficacité étaient comparables aux idées védiques. Les Gāthā révèlent fidèlement cet état de choses (1).

§ 23. *LE MYTHE DU CHOIX*

On considère parfois comme une innovation caractéristique du zoroastrisme le « mythe du choix » (2). Il s'agirait d'un choix éthique entre le bien et le mal, que chacun aurait fait à l'instant primordial et dont dépendrait son destin ultime. La fausse étymologie du nom des *fravarti* paraissait confirmer ce point de vue (3). La *fravarti* serait le double spirituel de l'homme — ce qu'elle est réellement — appelé à l'origine à choisir entre Ohrmazd et Ahraman (4) ; et tout ce que l'homme pourrait faire dans sa vie ne changerait rien à son destin eschatologique, tous ses actes seraient déterminés par le choix initial de sa *fravarti*.

Depuis que M. Bailey a indiqué la véritable étymologie de *fravarti* (5), l'hypothèse a perdu sa raison d'être. La *fravarti* n'est pas la partie de l'homme qui a choisi l'un des deux partis en présence, mais celle qui prend une part active dans le grand combat cosmique : il n'y a pas de *fravarti* damnées. Selon Zātspram, à la mort d'un homme seul son *ruβān* corporel va, le cas échéant, en enfer (6) ; tous les autres éléments spirituels rejoignent leur patrie céleste. Le *ruβān* lui-même ne restera pas éternellement en Enfer ; à la Rénovation tous les hommes seront sauvés — mais non les *dēv*. Une créature d'Ohrmazd ne saurait choisir le mal ; si elle commet des péchés, c'est qu'elle a été trompée. La damnation d'une âme humaine ressemble beaucoup plus à la capture d'un prisonnier par les forces du mal qu'au retour d'une parcelle du mal dans sa patrie (7).

Dans ce contexte le choix prééternel entre les deux principes effectué par les humains ferait étrange figure ; on ne trouve pas ce motif dans les textes. Il y a bien le choix prééternel des deux esprits et le choix actuel, que tout homme opère continuellement *hic et nunc*. En quoi consiste ce choix ?

Le vieux symbole de foi zoroastrien contenu dans le chapitre XII

(1) Cf. HUMBACH, *MSS* 7.1955.78 : « ... dass wir in den Gāthās religiöse Hymnen vor uns haben in denen die Tradition der indoiranischen rituellen Dichtung noch in recht erheblichen Masse fortwirkt. » — Il faudrait plutôt dire qu'il ne s'agit pas d'une survivance, mais que les Gāthā sont bien un spécimen de la poésie en question.
(2) Dernièrement DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, 42 ss.
(3) V. plus haut, p. 105 ss.
(4) Les *fravarti* ne peuvent choisir entre Ormazd et Ahraman. La seule décision qu'elles ont à prendre est de descendre dans le *gētē* plutôt que de rester en sécurité au Ciel : leur décision rend possible le grand combat cosmique et la victoire finale d'Ormazd (v. l'interprétation de M. CORBIN, Temps cyclique, *EJ* 20.174 s.). — L'identification de la *fravarti* avec la *daēnā*, proposée par M. Lommel, a plutôt embrouillé les choses ; elle ne se justifie pas.
(5) BAILEY, *Zoroastrian Problems*, 109.
(6) *ZS* 30.44.
(7) *DD* 37.28, 79 s., 108 ss.

du *Yasna*, et composé en majeure partie de citations gāthiques, le dit clairement. Le fidèle choisit Ahura Mazdā et la doctrine ahurienne — mais avant tout il honnit les *daiva*. C'est la première chose qu'il professe et la plus essentielle. Il affirme, d'autre part, exalter les Aməša Spənta et leur sacrifier, aussi bien qu'à Ahura Mazdā (§ 1). Il choisit spécialement Spəntā Ārmaiti (§ 2) et appelle sa bénédiction sur le bétail et les mazdéens (§§ 2-3), mais affirme son opposition totale aux *daiva* et leurs suppôts, avec qui il ne veut avoir rien de commun.

La suite indique les modèles qu'imite le mazdéen en opérant son choix : il fait ce qu'Ahura Mazdā a appris à Zoroastre lors de leurs entretiens (§ 5) et que celui-ci a accepté (§ 6). Il renie tout lien avec les *daiva* comme Zoroastre avant lui. Il fait le même choix que les eaux, les plantes, le bétail, le même choix qu'Ahura Mazdā qui a créé toutes ces choses, le même choix que Zoroastre, Kavi Vištāspa, Frašaoštra, Jāmāspa, le même choix que les Saošyant.

Les §§ 5 ss. sont également importants pour la compréhension de la désignation *mazdayasna zaraθuštri* « mazdéen zoroastrien » : il ne s'agit aucunement de quelque chose d'analogue à « catholique romain » par exemple, et le fait que l'expression comprend deux termes n'implique pas qu'il y ait eu des mazdéens non zoroastriens. Est mazdéen zoroastrien celui qui se conforme aux doctrines enseignées par Ahura Mazdā et acceptées par Zoroastre (1).

Plusieurs aspects du symbole méritent d'être soulignés : tout d'abord le choix des Aməša Spənta opposés aux *daiva*, et surtout celui de Spəntā Ārmaiti, exprimé ici dans les termes mêmes de Y 32.2 ; or, dans ce dernier passage, c'est Ahura Mazdā qui préfère Spəntā Ārmaiti aux *daiva*. Le mazdéen imite le dieu qu'il adore. Mais Ahura Mazdā a choisi Spəntā Ārmaiti comme messager, intermédiaire entre lui et les hommes. Les *daiva* avaient proposé leurs services, il ne les a pas acceptés. C'est qu'ils tiennent leur origine d'Aka Manah, de la *druj* et de la présomption, qu'ils commettent les pires actions pour lesquelles ils sont connus sur toute la Terre. Et ceux qui les adorent font les mêmes choses (32.3). Obéissant aux ordres des *daiva*, les hommes leur plaisent, mais se séparent de Vohu Manah et d'Ahura Mazdā (*ibid.*, 4) et fourvoient leur bonne vie et leur immortalité (*ibid.*, 5).

On a comparé le *daēvō.zušta* de *Y* 32.4 au *deva-juṣṭa* du Véda en soulignant que le terme a acquis du côté iranien une acception différente (2). Celui qui plaît aux dieux du Véda ne peut plus « plaire » qu'aux démons de l'Avesta. En condamnant les anciens dieux, la réforme

(1) Cette désignation ne prouve pas, en conséquence, l'existence des mazdéens non zoroastriens. A remarquer aussi que selon la conception romaine il n'y a pas d'autres catholiques que romains.
(2) Dernièrement WIDENGREN, *Numen* 1.1954.29.

zoroastrienne aurait attribué une valeur nouvelle au vocabulaire religieux traditionnel.

Entendons-nous. L'acception de *daēvō-zušta* est exactement la même que celle de son correspondant védique ; c'est le contexte religieux qui est différent. Les *deva* du Véda sont des dieux de plein droit, ils ne dépendent de personne d'autre qu'eux-mêmes (1). Le fidèle s'adresse à Indra et à lui seul. Tout ce qui plaît à celui-ci est bon parce qu'il l'incite à récompenser son adorateur. C'est une relation à deux termes qui s'établit, au moins provisoirement : d'un côté, la divinité ; de l'autre, l'homme.

Or, *Yasna* 32 substitue à cette relation une autre, à trois termes : Ahura Mazdā — les intermédiaires divins — les hommes. Rien n'est changé dans les rapports entre les *daiva* et leurs adorateurs ; en leur sacrifiant, les hommes peuvent « plaire » à Indra ou à Sarva — seulement ceux-ci ne sont plus des dieux de plein droit, ils ne pourraient plus être que des intermédiaires entre Ahura Mazdā et les hommes. En réalité, ils sont moins que cela : des intermédiaires récusés.

Pourquoi ? Parce qu'ils tirent leur origine d'Aka Manah (ailleurs on dit « parce qu'ils ont choisi Aka Manah », cf. *Y* 30.5), parce qu'ils se sont séparés de Vohu Manah, de Xšaθra et d'Aša. Cela est important. Il n'y a pas, dans les Gāthā, de substitution des Entités aux anciens dieux, mais superposition. Les divinités indo-iraniennes sont jugées selon qu'elles sont conformes ou non aux valeurs représentées par les Aməša Spənta ; les *yazata* de l'Avesta non gāthique seront transformés par rapport aux dieux védiques tandis que les *daiva* proprement dits (Indra, Sarva, Nāhaθya) seront classés parmi les démons (2). Mais la possibilité d'adorer les *daiva* et de leur obéir n'est pas seulement envisagée : c'est un fait réel. Seulement les adorateurs des *daiva* s'engagent dans une impasse et ne pourront jamais obtenir les avantages escomptés, ils ont fourvoyé leur immortalité.

Le choix devant lequel se voient placés les hommes est ainsi un choix rituel : ils ont à choisir qui adorer (avec tout ce que cela comporte sur des plans différents). Quant à Ahura Mazdā, il choisit ceux qui doivent le représenter devant les hommes ; et on nous dit ailleurs (*Y* 30.5) que le Saint-Esprit avait choisi Aša : il ne peut donc choisir comme ses « représentants » les *daiva* (3), séparés d'Aša. Il opte pour Spəntā Ārmaiti qui incarne une tout autre conception des relations entre l'homme et le divin. Sur le plan spirituel, c'est concevoir celles-ci dans l'esprit de la soumission confiante, directement opposée ici même à la présomption des *daiva*, sur le plan matériel c'est opter pour la fécondité, la procréa-

(1) Si ce n'est du sacrificateur qui les entretient par des actes rituels.
(2) V. plus haut, p. 21.
(3) La valeur « ordre rituel » d'Aša ressort ici clairement. — Sur le caractère rituel du choix gāthique, v. maintenant aussi les remarques de M. HUMBACH, *IIJ* 1.1957.306-8.

tion, l'épanouissement de la vie contre la destruction. Des deux Esprits, le bon a créé la vie, et son antagoniste la mort (1). Le choix de la divinité suprême conditionne celui des hommes et oriente leur destin. Les mazdéens choisiront, eux aussi, Ārmaiti, comme Ohrmazd l'a choisie, mais leur choix n'aura pas exactement le même sens : il sera plutôt analogue à celui du Bovin préférant, lui, le berger au non-berger (31.9-10).

Il est difficilement niable que cette image grandiose ne soit, dans sa totalité, étrangère au monde védique. Il est non moins vrai, cependant, que le choix rituel qui en forme le point de départ est bien connu du *Rgvéda*. La relation à trois termes que nous avons trouvée caractéristique de la conception mazdéenne des rapports entre l'humain et le divin s'y retrouve également. Des êtres qui sont déjà des dieux, mais qui, en même temps, jouent un rôle important dans le sacrifice (2), tels Agni ou Soma, apparaissent comme intermédiaires entre les hommes et les autres dieux. La double fonction d'Agni, objet d'adoration de la part des humains, mais aussi adorateur des dieux, doit être familière à quiconque a fréquenté tant soit peu les textes védiques ; elle apparaît dès les premiers mots du premier hymne du premier livre du *Rgvéda* : *agnim īḷe puróhitaṃ* « je sacrifie à Agni, le *puróhita* ». Ce n'est peut-être pas l'effet du pur hasard si c'est précisément avec Agni que le motif du choix revient le plus souvent.

C'est Agni que ses adorateurs choisissent comme prêtre, messager, sacrificateur : *RV* 1.12.1 : *agním dūtáṃ vṛṇīmahe hótāraṃ viśvávedasaṃ | asyá yajñásya sukrátum* « Nous choisissons Agni, l'omniscient et réfléchi, comme messager et sacrificateur de cette offrande » ; 1.36.3 : *prá tvā dūtáṃ vṛṇīmahe hótāraṃ viśvávedasaṃ...* « Nous te choisissons comme messager et sacrificateur, toi l'omniscient » ; 1.44.3 : *adyā́ dūtáṃ vṛṇīmahe vásum agníṃ purupriyáṃ | dhūmáketum bhā́rjīkaṃ vyùṣṭiṣu yajñā́nām adhvaraśriyaṃ* « Aujourd'hui nous choisissons comme messager le bon, le bien-aimé Agni, dont monte la fumée, à l'aube, qui embellit les sacrifices » ; 5.20.3 : *hótāraṃ tvā vṛṇīmahé 'gne dákṣasya sā́dhanaṃ | yajñéṣu pūrvyáṃ girā́ práyasvaṃto havāmahe* « Nous te choisissons comme sacrificateur, expert en sagesse, ô Agni. Comme le premier au sacrifice nous t'invoquons en louanges et hospitalité » ; — 5.26.4 : *agne víśvebhir ā́ gahi devébhir havyádātaye | hótāraṃ tvā vṛṇīmahe* « O Agni ! Viens parmi tous les dieux pour la répartition de l'offrande : nous te choisissons comme sacrificateur ». — 8.60.1 : *agna ā́ yāhy agníbhir hótāraṃ tvā vṛṇīmahe | ā́ tvā́m anaktu práyatā haviṣmatī yájiṣṭhaṃ barhír āsáde* « O Agni ! viens avec les feux, nous te choisissons comme sacrificateur ! Que la (cuiller) tendue avec des offrandes t'em-

(1) Sur la vie et la non-Vie comme l'opposition de base du dualisme zoroastrien, v. en dernier lieu BARR, *Studia Orientalia Ioanni Pedersen...*, 21-40.
(2) Sur *Soma* en dernier lieu LOMMEL, *Numen* 2.1955.

baume, toi le plus adoré, quand tu t'assieds sur le *barhis* ! ». — 10.21.1 : *ā́gním ná svávṛktibhir hótāraṃ tvā vṛṇīmahe / yajñā́ya stīrṇábarhiṣe vi vo máde śīrám pāvakáśociṣam vívakṣase* « Agni ! De notre propre pouvoir nous te choisissons comme sacrificateur pour le sacrifice dont le *barhis* est étendu, toi qui brilles clair et pur — je vous le proclamerai en ivresse ! ».

Tout cela n'est pas sans évoquer la proposition des *daiva* précédant le choix d'Ahura Mazdā ; dans les deux cas, il s'agit d'intermédiaire entre la divinité et les hommes. Cf. encore ici *RV* 4.7.8 : *véradhvarásya dūtyā̀ni vidvā́n ubhé amtā́ ródasī saṃcikitvā́n / dūtá īyase pradíva urāṇó vidúṣṭaro divá āródhanāni* « Connaissant les messages pour le sacrifice tu dois les accomplir, toi qui te connais dans les deux mondes. Depuis longtemps tu marches choisi comme messager, ô toi qui connais le mieux les marches du ciel ! » ; et comp. 4.6.4 : *stīrṇé barhíṣi samidhāné agnā́ ūrddhvó adhvaryúr jujuṣāṇó asthāt / paryagníḥ paśupā́ na hótā triviṣṭyèti pradíva urāṇáḥ* « Sur le *barhis* étendu, devant le feu allumé, l'*adhvaryu* se tient debout avec plaisir. Agni, le *hotṛ* choisi depuis longtemps, va trois fois autour comme un berger ».

Ce choix concerne parfois davantage un dieu auquel on s'adresse directement pour obtenir des faveurs qu'un intermédiaire, ainsi *RV* 3.19.1 : *agníṃ hótāram prá vṛṇa miyédhe gṛ́tsam kavím viśvavídam ámūraṃ / sá nō yakṣad devátātā yájīyan rāyé vā́jāya vanate maghā́ni* « Je choisis Agni comme prêtre au sacrifice, le sage *kavi*, l'omniscient, non sot. Il sacrifiera pour nous à l'office, lui qui sacrifie le mieux ; il obtint des dons pour la richesse et le profit ». En tout cas, la nuance est minime. Dans le milieu que nous étudions, l'officiant est le personnage principal ; une fois le sacrifice correctement accompli, le dieu auquel ce sacrifice s'adresse ne peut refuser les faveurs demandées. Cf. encore *RV* 8.19.3 : *yájiṣṭhaṃ tvā vavṛmahe devám devatrā́ hótāram ámartyaṃ / asyá yajñásya sukrátum* « Nous t'avons choisi, toi le meilleur sacrificateur, dieu immortel, comme *hotṛ* pour les dieux, le bon conseiller de ce sacrifice. »

La signification du choix d'Agni apparaît davantage définie *RV* 5.11.4 : *agnír no yajñám úpa vetu sādhuyā́ 'gníṃ náro ví bharaṃte gṛhé gṛhé / agnír dūtó abhavad dhavyavā́hano 'gníṃ vṛṇānā́ vṛṇate kavíkratum* « Qu'Agni s'occupe comme il faut de notre sacrifice. Les hommes se partagent Agni dans chaque maison. Agni devint le messager qui transporte l'offrande. En choisissant Agni ils choisissent celui qui possède la force des *kavis* ». Celui qui choisit Agni choisit une certaine qualité ou une certaine attitude : idée analogue à celle qui est la base du choix gāthique.

Bien qu'il ne s'agisse pas encore d'un choix exclusif, certains passages védiques laissent entendre que le choix dont on parle peut impliquer que l'adoration de tels dieux vaut mieux que celle de tels autres, ainsi *RV* 10.91.8 : *medhākārám vidáthasya prasā́dhanam agníṃ hótāraṃ paribhū́tamaṃ matíṃ / tám íd 'árbhe haviṣyā́ samānám ít tám ín mahé*

vṛṇate nā́nyám tvát « Celui qui confère l'intelligence, qui accorde le discours de sagesse, Agni, le *hotṛ*, qui domine le plus la pensée, c'est lui qu'ils choisissent pour la petite offrande comme pour la grande, personne d'autre que toi ! ». — 6.17.8 : *ádha tvā víśve purá indra devā́ ékaṃ tavásaṃ dadhire bhárāya / ádevo yád abhy áuhiṣṭa devā́nt svarṣātā vṛṇata índram átra* « Tous les dieux, ô Indra, le fort, t'ont mis à leur tête pour gagner ! Quand le non-dieu se leva au-dessus des dieux, ils choisirent Indra dans la lutte pour le Soleil ». — 10.147.2 : *tvám māyā́bhir anavadya māyínaṃ śravasyatā́ mánasā vṛtrám ardayaḥ / tvā́m ín náro vṛṇate gáviṣṭiṣu tvā́m víśvāsu hávyāsv íṣṭiṣu* « Par tes ruses, ô irréprochable, avec ton esprit désireux de gloire, tu as blessé à mort le rusé Vṛtra ; c'est toi que choisissent les hommes dans leurs razzias, toi qu'il faut invoquer à toutes les offrandes ». — Un passage comme *RV* 8.6.44 indique la raison du choix : *íṃdram íd vimahīnāṃ médhe vṛṇīta mártyaḥ / íṃdraṃ saniṣyúr ūtáye* « C'est bien Indra le très grand que le mortel doit invoquer à l'offrande, Indra celui qui désire le profit, pour qu'il l'aide ».

Le choix d'Ārmaiti lui-même n'est pas sans parallèle indien. Parmi les faveurs demandées se trouve la *sumati* divine (1), ainsi *RV* 6.15.9 : *vibhū́ṣann agna ubháyām ánu vratā́ dūtó devā́nāṃ rájasī sámīyase / yát te dhītím sumatím āvṛṇīmahé 'dha smā́ nas trivárūthaḥ śivó bhava* « Agni ! Tu parcours les deux mondes comme messager des dieux en les entretenant en ordre selon les dispositions ; quand nous choisissons ton attention et ta faveur, sois pour nous triplement favorable ». La situation est analogue *RV* 1.114.3-4. Dans la première strophe, la *sumati* est un bien dont l'acquisition permettrait aux adorateurs de Rudra d'offrir le sacrifice, dans la seconde on précise que la *sumati* choisie est celle du dieu invoqué :

[3] *aśyā́ma te sumatím devāyajyáyā kṣayádvīrasya táva rudra mīḍhvaḥ /*
sumnāyánn íd víśo asmā́kam ā́ carā́riṣṭavīrā juhuvāma te havíḥ //
[4] *tveṣáṃ vayáṃ rudráṃ yajñasā́dhaṃ vaṅkúṃ kavím ávase ní hvayāmahe /*
āré asmád daívyam hélo asyatu sumatím íd vayám asyā́ vṛṇīmahe //

« Puissions-nous obtenir ta faveur pour le sacrifice du roi des hommes, ô Rudra qui récompenses ! Bienveillant viens dans notre village ! Ayant des hommes intacts nous voulons t'offrir une offrande.

« Nous invoquons le fulminant Rudra qui accomplit le sacrifice, la taupe, le *Kavi* pour qu'il nous aide. Qu'il renvoie loin de lui la colère divine ; c'est sa *sumati* que nous demandons. »

Or, *sumati* désigne aussi bien la disposition favorable des dieux envers les hommes que l'état d'esprit de l'adorateur qui s'adresse à la divinité. Sa valeur paraît ainsi analogue à celle des Entités gāthiques telles que Vohu Manah et Ārmaiti ; le rapprochement fait autrefois

(1) *Sumati* rapprochée de Vohu Manah : GEIGER, *Die Aməša Spənta*, 240 s.

par Darmesteter entre Vohu Manah et *sumati* n'est pas injustifié (1). Seulement, *sumati* n'est pas hypostasiée et, tandis que Vohu Manah représente une valeur pour ainsi dire absolue, la *sumati* védique est toujours la « bienveillance » de — ou envers — une divinité déterminée. Cela ne contredit nullement l'étroite parenté des deux conceptions. Le refus d'Ahura Mazdā opposé aux *daiva* et motivé par leur allégeance à Aka Manah (voire leur choix d'Aka Manah) procède de considérations analogues à celles qui poussent les sacrificateurs védiques à choisir la *sumati* de Rudra et d'Agni.

Si *sumati* n'est pas — ou guère — hypostasiée, le correspondant védique exact d'Ārmaiti, *aramati* l'est entièrement. Il s'agit sans aucun doute de la même divinité. Certes, malgré la tentative déjà ancienne de M. B. Geiger (2) et celle plus récente, beaucoup moins justifiée, de M. Gonda (3), l'épithète *paniyasī* qu'*aramati* reçoit à deux reprises dans le *Rigvéda* (10.64.15 ; 10.92.4) ne peut en aucun cas être rapprochée du gāthique *spəntā*. Mais déjà le rapport de la déesse avec la Terre (4) — ou tout au moins avec l'espace — est possible, cf. *RV* 10.92.4-5 : [4] *ṛtásya hi prásitir dyáur urú vyáco námo mahy arámatiḥ pánīyasī | iṃdro mitró váruṇaḥ sám cikitriré 'tho bhágaḥ savitā́ pūtádaksasaḥ* [5] *prá rudréṇa yayínā yaṃti siṃdhavas tiró mahī́m arámatiṃ dadhanvire | yébhiḥ párijmā pariyánn urú jráyo ví róruvaj jaṭháre víśvam ukṣáte* « Car le filet du *ṛta*, le Ciel, le large espace, l'hommage, la grande, la meilleure Aramati, Indra, Mitra, Varuṇa s'accordent, et Bhaga, Savitṛ dont l'esprit est pur. Avec Rudra qui se précipite vont les courants et traversent la grande Aramati, eux avec qui le vent, qui entoure au large, asperge tout, hurlant au ventre ».

Dans la première strophe, Aramati apparaît, entre autres, en compagnie de Bhaga ; ceci n'est pas isolé. Une liste plus significative revient *RV* 7.36.8 : *prá vo mahī́m arámatiṃ kṛṇudhvaṃ prá pūṣáṇaṃ vidathyàṃ ná vīrám | bhágaṃ dhiyó 'vitā́raṃ nó asyā́ḥ sātáu vā́jaṃ rātiṣā́caṃ púraṃdhiṃ* « Laissez avancer la grande Aramati, Puṣan comme un homme expert en bons conseils (?), Bhaga qui assiste notre piété et Puraṃdhi accompagnée du don au moment de l'obtention du prix ». Toutes les divinités mentionnées sont dispensatrices des richesses ; il y a de fortes présomptions pour que Aramati le soit aussi (cf. également son épithète *vasūyu*). Puraṃdhi correspond à l'avestique Pārəndī ; divinité femelle, cette dernière est mentionnée dans la liste Y 13.1 ; et Y 38.2 elle apparaît à côté d'Armaiti.

(1) Darmesteter, *Ormazd et Ahriman* 9, 248 ; B. Geiger, *Die Aməša Spənta*, 240 ss.
(2) *Op. cit.*
(3) *Oriens* 2.1949.195-203. Depuis la découverte de la forme khotanaise le rapprochement avec *paniyas* a perdu toute probabilité.
(4) Cette liaison est niée par M. B. Geiger, *Die Aməša Spənta* 238, mais affirmée par Hertel, *Beiträge zur Erklärung*, 87 ss.

Aramati est ostensiblement une déesse, une femme : *RV* 5.43.6 : *ā́ no mahī́m arámatiṃ sajóṣā gnā́ṃ devī́m námasā rātáhavyām | mádhor mádāya bṛhatī́m ṛtajñā́m ā́gne vaha pathíbhir devayā́naiḥ* « Amène-nous, ô Agni, consentante, la grande Aramati, femme divine à qui on sacrifie en hommage, pour l'ivresse du miel, la sublime experte en *ṛta*, par les chemins empruntés par les dieux ».

Femme, dispensatrice des richesses, tout cela ne laisse pas d'évoquer la Spəntā Ārmaiti iranienne (1). L'épithète *ṛtajñā* « connaissant le *ṛta* » est également significative. Elle n'est pas fréquente dans le *RV* ; on la trouve appliquée une fois à Indra, une fois aux Marut, deux fois aux dieux en général, une fois aux ancêtres. Aramati est la seule déesse à la recevoir. On retrouve *ṛtajñā* quelques fois en parlant de prêtres : le *kavi* (une fois), les *vipra* (une fois), les *uśij* (une fois) ; *RV* 10.65.3 il s'agit de l'auteur de l'hymne ; v. aussi 1.72.8. — Bien qu'Aramati ainsi que l'épithète en question ne soient que peu attestées dans le Véda, leur rencontre a peu de chances d'être fortuite. Or, l'accord parfait entre Spəntā Ārmaiti et Aša est bien attesté du côté iranien (2) ; Spandarmat enseigne également la religion, annonce ou complète la révélation (3), ce qui, non plus, n'est pas sans parallèles indiens (4). Cf encore *RV* 2.38.4 ; 5.54.6 ; 7.1.6 ; 7.42.3 ; 8.31.12 ; 10.64.15 ; la strophe 7.34.21 est peut-être plus significative : *práti naḥ stómam tváṣṭā juṣeta syā́d asmé arámatir vasūyúḥ* « Que Tvaṣṭṛ accueille bien nos louanges, qu'Aramati qui désire les richesses nous appartienne », mais le contexte est tout de même trop différent de celui de Y 32 pour que la formule *hā nō astū* puisse être directement comparée.

Les éléments essentiels du mythe du choix gāthique : le choix rituel de la divinité adorée, celui de l'intermédiaire entre l'homme et le divin, se trouvent déjà réunis dans le Véda. Il s'agit surtout des entités jouant un rôle dans la célébration du sacrifice ou fonctionnant comme prêtres. La connotation liturgique est peut-être moins apparente, mais non moins essentielle en Iran ; souvenons-nous que, selon les livres pehlevis, toute action conforme à la loi religieuse et contribuant à la Rénovation constitue un acte liturgique (5). L'intermédiaire choisi par Ahura Mazdā est Spəntā Ārmaiti : la même Aramati partage, dans le *RV*, une épithète significative avec des prêtres ; la fonction qui lui est attribuée est analogue à celle d'un Agni choisi comme prêtre et messager par les chantres védiques.

Autre aspect du choix : le mazdéen se déclare, dans le *Fravarānē*, solidaire du choix de l'homme juste, du bovin, des plantes et de l'eau.

(1) Cf. Dumézil, *Tarpeia*, 58-66.
(2) Notamment Y 33.13 ; 34.9 s. ; 43.1 ; 44.6 ; 47.6.
(3) V. plus bas.
(4) Cf. Tucci, Earth in India and Tibet, *EJ* 22.323-364.
(5) V. plus haut, p. 41 ss.

Sans l'affirmer d'une façon catégorique, nous pouvons conjecturer que ces éléments apparaissent ici parce qu'ils jouent un rôle dans la préparation du sacrifice (1).

Où est alors la différence entre les Gāthā et le Véda ? Elle est dans le caractère exclusif du choix opéré — certaines divinités sont non seulement préférées, mais seules reconnues ; certaines autres non seulement passées sous silence, mais récusées (sans que leur existence soit niée). Elle est dans la subordination de tous les dieux à un seul dont les autres ne peuvent qu'être messagers (2). Elle est dans le dualisme — et aussi dans la croyance en une crise finale vers laquelle tout converge, qui doit être préparée et qui rénovera l'existence. Ces différents aspects forment un tout et se conditionnent mutuellement. Leur concomitance constitue le fond de la doctrine gāthique ; mais celle-ci s'exprime dans un langage ritualiste qui est le même des deux côtés de l'Hindoukouch.

§ 24. « *PUISSIONS-NOUS ÊTRE CEUX QUI RÉNOVERONT CETTE EXISTENCE* »

Les éléments « liturgiques » des Gāthā que nous venons d'étudier ne sont pas les seuls. Le tout consiste en grande partie en prières et invocations ; déjà le premier chapitre de la *Gāθā Ahunavaitī* est une prière et c'est à la deuxième personne que l'on parle le plus souvent d'Ahura Mazdā et des autres Entités (3). Les faits sont universellement connus, mais on n'en tient pas suffisamment compte et considère encore souvent les Gāthā comme une prédication (4).

L'attribution des Gāthā à Zoroastre est pour beaucoup dans la persistance de cette opinion. Puisque les autres parties du recueil ne peuvent passer pour son œuvre personnelle, les Gāthā doivent constituer la révélation totale de sa religion ; ce qui vient après n'est que décadence et l'évolution ultérieure du mazdéisme n'est qu'une longue histoire de la trahison de la pensée du maître. De là à concevoir les Gāthā comme

(1) Mais d'autre part ils y remplissent une fonction symbolique, v. plus haut, p. 91 ss.
Le monde est le sacrifice et le sacrifice est le monde : les éléments qui entrent dans la compo-
sition du sacrifice sont les mêmes que ceux qui composent le monde.
(2) La proposition fondamentale de la Bonne Religion est, selon les écrits pehlevis,
que le Créateur est autre que le destructeur. Cela implique que les *daiva* ne peuvent être
des créateurs, que le Créateur est autre que le destructeur. Implicitement, le dualisme
iranien est contenu dans l'opposition védique — et indo-européenne — entre le *ṛta* et la
māyā, étudiée et mise en relief par M. Dumézil (Ordre, Fantaisie, Changement dans les
pensées archaïques de l'Inde et de Rome, *REL* 32.1954.139-162). C'est en hypostasiant
les réalités liturgiques que l'opposition s'est durcie du côté iranien. Une mauvaise pensée
détruit le sacrifice et est contraire à l'ordre cosmique et liturgique représenté par Aša.
Puisque les *daiva* troublent le même ordre, ils doivent nécessairement être de la même nature
que la mauvaise pensée qui devient leur principe et — hypostasiée — leur ancêtre ou créa-
teur. Le fond même du mythe zurvanite se révèle ainsi intimement lié à l'idéologie gāthique.
Pour tout officiant zoroastrien il s'agit d'éviter la faute de Zurvān, de mener à bien le
sacrifice et de rénover ainsi l'existence.
(3) V. plus bas, p. 190 ss.
(4) Cf. Humbach, *MSS* 7.78.

quelque chose d'analogue au Coran il n'y a qu'un pas, et ce pas a toujours été franchi (1). Les Gāthā seraient des révélations successives reçues par le Prophète et transmises par lui à son entourage. Il serait possible, avec l'aide des allusions éparpillées dans le texte, de reconstituer le développement spirituel de Zoroastre, certaines circonstances de sa vie, son milieu. Les Gāthā, en tout cas, seraient un document révélant l'expérience personnelle du Prophète dans ses rapports avec son dieu et avec son entourage (2).

Or, quoi qu'on en ait dit (3), les quelques mots introduisant, dans le *Yasna*, les Gāthā (et la prière *Yeŋ́he hatąm*) ne signifient nullement que Zoroastre fût considéré comme l'auteur du texte qui suit. Il y est question simplement de pensées, actions et paroles que Zoroastre — et tout *zaotar* après lui — a à accomplir au moment du sacrifice. La tradition ultérieure considère le canon entier comme parole d'Ohrmazd révélée à Zoroastre ; la tradition ancienne attribue bien les Gāthā à Zoroastre, mais pas comme prédication. Selon le *Hom yašt* Haoma aborda un jour, au temps de *hāvanya*, le Prophète qui « purifiait le feu et chantait les Gāthā » : acte liturgique donc qui s'insère dans l'activité religieuse normale. Le fait que les Gāthā font aujourd'hui partie d'un livre liturgique et en constituent la partie centrale n'est pas sans importance non plus. La valeur exacte de la tradition transmise par le *Sroš yašt* selon laquelle Sraoša « chanta le premier les cinq Gāthā de Zarathuštra » (Y 57.8) est plus difficile à asseoir ; mais une implication liturgique n'est pas exclue (4), elle paraît même vraisemblable.

Ajoutons à notre dossier un autre élément pouvant confirmer, le cas échéant, le caractère « liturgique » des Gāthā. Il s'agit de la prière contenue dans Y 30.9 *a* : *aīčā tōi vaēm hyāmā yōi īm fərašəm kərənaon ahūm* « Puissions-nous être ceux qui rénoveront cette existence ».

(1) Même un savant aussi critique envers les reconstructions proposées que M. Henning
admet au moins un point commun entre la carrière de Zoroastre et celle de Muḥammad :
la fuite de leur patrie, Zoroastre, *Politician or Witch-Doctor ?*, 15-16.
(2) Une attitude un peu différente, tendant à valoriser le contenu religieux des Gāthā,
fut adoptée par M. Lentz, Das motivische Bild von Yasna 47, *Donum Natalicium Nyberg*,
41-49 ; *Yasna* 29, Wiesbaden, 1954 ; Lentz-Seiler-Tavadia, Yasna 47, *ZDMG* 103.1953-
318-343.
(3) Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 9, 163 ss.
(4) Auparavant on affirme (§ 2) que Sraoša a été le premier à offrir un sacrifice à Ahura
Mazdā et aux Aməša Spənta ; selon le § 6 il fut également le premier à étendre le *barsman*
pour sacrifier aux Aməša Spənta. Au § 10 on parle de Sraoša qui, la nuit tombée, éloigne
Aēšma ; on passe ensuite à d'autres exploits guerriers. Bien entendu, s'il en sort victorieux,
c'est parce qu'il accomplit des actes rituels. La connotation rituelle du chant des cinq Gāthā
de Zoroastre est ici probable ; on pourrait toutefois objecter que l'enseignement de la doctrine
est également une activité sacerdotale. Mais cette seconde possibilité semble écartée par
le contexte, la fin du paragraphe dit : « (il les chanta) pour sacrifier aux Aməša Spənta
et les prier, les contenter et les exalter ». Cf. aussi *ibid.*, 4 : « je sacrifie au juste Sraoša,
je sacrifie à Ratu Bərəzant... je sacrifie à toutes les paroles de Zoroastre ; je sacrifie à toutes
les bonnes actions passées et futures », où la connotation liturgique est évidente. Sur la
fonction sacerdotale de Sraoša, v. Dumézil, *Les dieux des Indo-Européens*, 63. On y ajoutera
que non seulement Sraoša surveille d'une façon invisible la régularité des sacrifices, mais
qu'il y est représenté par un prêtre dont c'est la fonction, le *sraošā-varəz-* (sur *-ā* pour *-a*
dans les composés, v. Humbach, *MSS* 4.1954.53-71).

Pour les tenants de la *théorie « autobiographique »* ce verset paraît bienvenu. Zoroastre désire que la crise ait lieu de son vivant, il y croit, il le demande. Plus tard, la crise n'étant pas intervenue, on aurait reculé de plus en plus son avènement pour aboutir au système cosmologique que transmettent les livres pehlevis (1). Il se serait passé avec le zoroastrisme la même chose qu'avec tant d'autres religions.

Mais l'explication n'est pas la seule possible ; étroitement liée à la supposition que l'usage liturgique des Gāthā est secondaire, elle tombe avec elle.

Si les Gāthā *sont*, dès le début, un texte destiné à accompagner le sacrifice, la formule du *Yasna* acquiert un sens tout différent : surtout quand nous savons déjà que le sacrifice de Zoroastre anticipe le sacrifice final de la Rénovation. Dans la bouche d'un *zaotar* la formule implique qu'il s'identifie au *zaotar* (2) qui célèbre le grand sacrifice final. Depuis des siècles, sinon des millénaires, ces paroles sont en réalité prononcées par un *zaotar* ; le seul problème est de savoir si telle fut leur destination première.

A ce point de nos recherches nous nous référons à un article de M. Montesi qui interprète des formules analogues des hymnes à Uṣas du *Ṛgveda*. Il s'agit du mythe de la libération de l'aurore et de l'institution de l'ordre (*ṛta*) en tant que succession du jour et de la nuit, ordre qui s'oppose au chaos primitif (3).

Au moment de la récitation du mythe, la situation est supposée être la même que celle que décrit le mythe. Le chaos menace toujours et le sacrifice n'a d'autre but que de répéter le même événement et d'assurer ainsi la persistance du cosmos. Pendant l'office, l'instant primordial décrit dans le mythe coexiste avec l'instant présent. Les officiants deviennent identiques aux premiers sacrificateurs ou plutôt il faut qu'ils le deviennent pour que le sacrifice ait le même résultat. C'est le sens de la formule *RV* 4.2.15 : *ádhā mātúr uṣásaḥ saptá víprā jā́yemahi prathamā́ vedhā́so nṝ́n | divás putrā́ áṅgiraso bhavemā́ 'ndram rujema dhanínaṃ śucántaḥ.*

« Puissions-nous être nés comme les cinq *vipra* de la mère Aurore, comme les premiers maîtres parmi les hommes ! Puissions-nous devenir les fils du ciel, les Aṅgiras et, enflammés, puissions-nous briser la pierre avec les trésors ! »

Formule directement comparable à la formule gāthique étudiée. Dans les strophes qui précèdent cette dernière, il est question de l'origine du mal et du combat que les forces du bien mènent contre lui. Dans la

(1) NYBERG, *Religionen*, 301 ss.
(2) V. plus haut, p. 132 ss.
(3) Il valore cosmico dell' aurora nel pensiero mitologico del Rig-veda, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 24/25.1953/4.163-188 ; cf. aussi, *ibid.*, Uṣāsānaktā. Mitologia vedica della notte, *ibid.*, 28.1957.11-52.

strophe suivante on parle de la victoire de celles-ci et de la défaite de la *druj*. *Y* 30.9 s'insère tout naturellement entre les deux.

Une autre formule védique citée par M. Montesi mérite attention ici. Avant que le sacrifice soit accompli, avant que son résultat n'apparaisse, les sacrificateurs ressentent une angoisse terrible : leur action sera-t-elle efficace ? L'événement escompté aura-t-il lieu ? L'aurore apparaîtra-t-elle ? et quand ? : *RV* 4.5.13.*cd* : *kadā́ no devír amṛ́tasya pátnīḥ sū́ro várṇena tatanann uṣā́saḥ* (1).

Or, cette formule confirme l'interprétation de certains passages gāthiques que nous avons esquissée dans notre § 20, et la précise. Cela vaut notamment pour Y 48.9 ss. où l'on a vu également un témoignage de l'attente eschatologique dans laquelle auraient vécu le Prophète et son entourage. Espérant assister de son vivant à la Rénovation, Zoroastre se serait donné lui-même le titre eschatologique de *saošyant* (2).

Le contexte eschatologique n'est pas douteux, nous l'avons vu ; mais l'identification entre le « je » de la strophe 9 et *saošyant* a peut-être un autre sens : que tout *zaotar*, en officiant, s'identifie avec le Sauveur à venir. L'attente et l'angoisse qu'expriment les questions posées sont comparables à celles qu'éprouvent les prêtres védiques qui célèbrent le sacrifice pour le lever de l'aurore. Tout sacrifice anticipe celui de la Rénovation ; sa fonction est d'y contribuer, de relier l'instant présent à la grande crise finale, de maintenir le temps afin qu'il progresse jusqu'à la consommation des siècles et l'instauration d'un monde rénové, mais aussi pour qu'il se rénove continuellement, que l'ordre non seulement se maintienne mais aussi qu'il devienne toujours plus parfait.

Que ce schéma soit présent dans les Gāthā, ce n'est pour l'instant qu'une possibilité ; il correspond à la conception que le Moyen Age zoroastrien se faisait de la nature et du caractère de sa liturgie, et la même conception est attestée dans le *Yasna* non gāthique. Il reste à voir les Gāthā en elles-mêmes.

(1) *Ibid.*, 123 ss.
(2) V. plus haut n. 1, p. 136.

CHAPITRE III

L'ORDRE DES GĀTHĀ

§ 25. *LE PROBLÈME*

Les *Gāθā* occupent les chapitres 28-34, 43-51 et 53 du *Yasna*. La tradition désigne les chapitres 28-34 du nom de *Gāθā Ahunavaiti*, 43-46 de celui de *Gāθā Uštavaiti*, 47-50 de celui de *Gāθā Spəntamainyu*, 51 *Gāθā Vohuxšaθrā*, 53 *Gāθā Vahištōišti*.

Chacune des cinq Gāthā a une forme métrique spéciale qui la distingue des autres, mais qui est constante dans tous les chapitres de la même Gāthā. Le problème qui se pose est de savoir quelle est la raison de cette uniformité métrique de chaque Gāthā. Des hymnes ayant la même forme métrique ont-ils été groupés ensemble — ou au contraire chacune des Gāthā constitue-t-elle dès le début une unité ? Autrement dit, l'unité de base est-elle une Gāthā ou une *hāiti* ?

La science européenne a plutôt tendance à prendre le second terme de l'alternative comme une vérité évidente. Les trois premières Gāthā — les seules pour lesquelles le problème se pose — ne seraient que des collections d'hymnes ayant la même forme métrique qu'aucun autre lien ne relierait entre eux (1).

Une de ces confusions terminologiques dont les études iraniennes paraissent avoir le secret accompagne cette prise de position. Tandis que la tradition (et notamment la pratique rituelle) du mazdéisme discerne soigneusement entre une *gāθā* et une *hāiti*, la science européenne opère de plus en plus avec les deux termes comme s'ils étaient interchangeables, voire escamote le second pour en conférer la valeur au premier.

Ainsi Geldner, pour qui le groupement des chapitres en Gāthā est tout à fait mécanique, employait déjà le mot Gāthā pour désigner une *hāiti* particulière et, en disant par exemple « la troisième *gāthā* de Zoroastre » pensait non à la *Gāθā Spəntamainyu* (*Y* 47-50) mais au

(1) C'est l'opinon courante ; la formulation la plus paradoxale est celle de M. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, 165 : « N'importe quel ordre a plus de valeur qu'un arrangement dont le principe tout mécanique se laisse percer à jour. » Mais cf. LENTZ, *Yasna 28*, p. 82. — Même M. HUMBACH, en remarquant la connexion entre *Y* 28 et 29, attribue leur voisinage dans la « collection » gāthique plutôt aux « rédacteurs » qu'à « Zoroastre » (*MSS* 9.71).

troisième chapitre de la *Gāθā Ahunavaiti*, *Y* 30 (1). L'usage fut accepté par Andreas et Wackernagel chez qui il n'est même plus question des divisions traditionnelles (2).

Mais même là où la terminologie traditionnelle était plus ou moins préservée (3), aucun orientaliste du dernier demi-siècle n'en tenait compte dans ses conceptions (4). Tout se passait comme si la seule réalité à qui on avait affaire était la *hāiti* et comme s'il était tout à fait naturel de la séparer des autres *hāiti* de la même Gāthā, de la traiter isolément, voire de la combiner avec des *hāiti* des autres Gāthā.

Chose plus curieuse, ce fut le savant qui prit bien parti en faveur de l'ordre traditionnel des Gāthā qui franchit le dernier pas dans cette direction. Nous pensons à M. Nyberg et à son livre sur les religions de l'Iran ancien (5). La terminologie traditionnelle n'y apparaît nulle part. Les *hāiti* sont appelées des « Gāthā » et reçoivent des titres individuels, ainsi *Stiergāthā* (*Y* 29), *Visionsgāthā* (*Y* 43) ou *Fragegāthā* (*Y* 44). L'ordre traditionnel serait néanmoins à retenir et correspondrait à l'ordre chronologique dans lequel les Gāthā auraient été composées. Les *hāiti* 29-34 et 43-45 proviendraient de l'époque précédant la rencontre du Prophète avec Kavi Vištāspa ; les six premières seraient plus anciennes que les trois dernières. *Y* 46-51 témoigneraient en revanche de la rencontre de Zoroastre avec son protecteur lorsqu'il eut quitté sa propre tribu et cherché refuge dans celle de Fryāna. *Y* 28 aurait été composé à la même époque en guise de préface à la collection gāthique destinée à l'usage liturgique de la communauté zoroastrienne primitive ; c'est de celle-ci qu'émanerait *Y* 53, composé après la mort du Prophète (6).

Les couches chronologiques que M. Nyberg tente de discerner dans les Gāthā ne correspondent pas exactement aux divisions traditionnelles. Le groupe le plus ancien comprendrait la plus grande partie de l'*Ahunavaiti*, à l'exception du premier chapitre. La seconde couche ne serait composée que des trois premiers chapitres de l'*Uštavaiti*. Mais le dernier chapitre de la même Gāthā se trouve groupé avec la *Spəntamainyu* et la *Vohuxšaθrā* ainsi qu'avec la première *hāiti* de l'*Ahunavaiti*.

Malgré tout, cette classification chronologique est suffisamment

(1) Cf. Die neunte Gāthā des Zarathustra, *SPAW* 1904.1081-1097.

(2) ANDREAS, Die dritte Gāthā des Zuraxtuštrō (Josno 30), *NGGW* 1909.42-49 ; ANDREAS-WACKERNAGEL, Die vierte Gāthā des Zurathuštro (Josno 31), *NGGW* 1911.1-34 ; Die erste, zweite und fünfte Gāthā des Zuraxthušthro (Josno 28.29.32), *NGGW* 1913.363-385 ; 1931.304-329.

(3) DARMESTETER, BARTHOLOMAE ; et aussi MARKWART, *Das erste Kapitel der Gāthā Uštavati*.

(4) Le procédé de M. Lommel est caractéristique ; en traduisant la paraphrase du second chapitre de l'*Ahunavaiti* résumé dans *Dk* 9.29, il commence : « Diese Gāthā handelt... » ; or, l'original a : *Panjom frakart, Xšmaibya, apar garzišn...* « cinquième chapitre, Xšmaibya. Sur la plainte... ».

(5) *Religionen*, notamment 90 ss.

(6) *Ibid.*, 247 s.

proche de la division traditionnelle en cinq Gāthā pour paraître invraisemblable : il est, en effet, peu probable que le Prophète ait employé une forme métrique au début de son activité, une autre avant la rencontre avec Kavi Vistāspa, etc.

Ce reproche fut soulevé par M. Duchesne-Guillemin (1), mais il n'est pas le seul qu'il est possible de formuler à l'encontre de l'hypothèse de M. Nyberg, basée sur des principes disparates. Les Gāthā témoigneraient de l'expérience personnelle de Zoroastre et auraient été composées au fur et à mesure qu'elle se développait — mais d'autre part ç'aurait été le même Zoroastre qui en aurait fait un texte liturgique à l'usage de sa communauté. Avec quelques autres textes, les Gāthā auraient de bonne heure formé le noyau du *Yasna*, un Ur-*Yasna* (2). C'est difficilement contestable, et l'intuition du caractère liturgique des Gāthā est digne d'être soulignée.

Il est assez malaisé de dire comment M. Nyberg conçoit ce que sont les Gāthā. Car *Y* 28 consisterait en exclamations dans le *maga*, d'autres textes décriraient des séances dans le *maga* (33, 34, 45), *Y* 29 relaterait la vocation du Prophète, *Y* 30 sa première apparition, *Y* 31 annoncerait la proximité de l'épreuve et le chapitre suivant rapporterait les oppositions cultuelles en jeu. Dans l'*Uštavaiti*, le premier chapitre résumerait l'expérience religieuse du Prophète tandis que *Y* 44 serait une « Gāthā des questions », etc. (3).

On voit mal comment ce choix de morceaux de caractère tellement disparate aurait pu être réuni, et par le Prophète lui-même, pour l'usage liturgique de la communauté zoroastrienne. Quel serait le sens de cette liturgie ?

Tout en soulevant contre la classification chronologique de l'orientaliste suédois l'objection que nous venons de citer, M. Duchesne-Guillemin (4) en accepte le principe. Mais il va plus loin. Estimant que l'ordre traditionnel est purement mécanique et, surtout, qu'il n'a rien à voir avec une succession chronologique quelconque, l'orientaliste belge lui en substitue un autre basé sur des considérations relatives au contenu des hymnes. L'ordre qu'il propose serait celui dans lequel se serait élaborée la doctrine zoroastrienne.

Quelques années plus tard, sous l'influence d'un travail de M. Tavadia, qui proposait notamment de lire *Y* 28 après *Y* 29 (5), le même savant modifiait l'ordre des hymnes et la succession chronologique de leur

(1) *Zoroastre*, 164 ; ég. Henning, *Zoroaster*, 49.
(2) *Religionen*, 250 ss.
(3) *Ibid.*, 247.
(4) *Zoroastre*, *passim*.
(5) *Indo-Iranian Studies*, 2.76 ss. ; un point de vue voisin adopté par TARAPOREWALA, *The Divine Songs of Zarathustra*, 90.

composition (1). Ce fait déjà ne parle pas en faveur de la construction (2).

Presque en même temps, M. Lentz se prononçait *a priori* contre la possibilité d'établir une succession chronologique des hymnes gāthiques basée sur des critères d'ordre logique (3). D'autre part, cependant, M. Lentz traite apparemment les *hāiti* particulières comme unités de base et ne tient aucun compte de leur groupement en Gāthā.

Le caractère chamanique du milieu gāthique n'est pas une possibilité qui doit être *a priori* exclue bien que l'interprétation « chamanique » du terme *maga* ne soit pas exacte. A notre sens, M. Nyberg a trop insisté sur certains aspects secondaires et notamment sur l'emploi d'une drogue que les Gāthās ne mentionnent pas et qui n'est pas essentiel pour le chamanisme (4).

L'objection de M. Henning ne va pas au fond des choses (5). Pour prouver que le *mang* dont parlent les écrits pehlevis n'est pas un moyen destiné à se mettre en extase, le savant anglais cite un passage du *Livre d'Artā Vīrāz* dont il ressortirait que son héros serait mort — et considéré comme tel — après en avoir pris et n'aurait été ressuscité que grâce à la faveur divine. Poison mortel, le *mang* ne saurait être une drogue couramment employée dans des cercles extatiques (6).

Or, le symbolisme de l'initiation — et le récit d'Artā Vīrāz est un récit d'initiation (7) — comme équivalent à la mort suivie d'une renaissance dans un état nouveau est universel. Quand les sœurs d'Artā Vīrāz pleurent sa mort après lui avoir déconseillé de prendre la drogue, cela est conforme au comportement des femmes des tribus archaïques lors des cérémonies d'initiation (8).

Le fait qu'Artā Vīrāz soit considéré comme mort non seulement ne s'oppose pas à une interprétation « chamanique » (ou plutôt « extatique ») de ces traditions zoroastriennes mais peut même indirectement la favoriser. Cela ne prouve pas nécessairement que Zoroastre fut un chamane ou que les Gāthā doivent être interprétées dans le sens chamanique mais indique néanmoins que des pratiques extatiques n'étaient pas inconnues dans le zoroastrisme ancien (9).

Reste l'usage liturgique des Gāthā. Paradoxalement, on oublie souvent que c'est le seul point qui n'exige aucune reconstruction et

(1) L'ordre des Gāthā, *La Nouvelle Clio*, 5.1953.31-7 ; *Ormazd et Ahriman*, préface ; cf. aussi l'ordre des morceaux traduits par BARR, *Avesta*.
(2) Cf. LENTZ, *Yasna* 28, p. 82.
(3) *Ibid.*, p. 81 s.
(4) Selon OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, l'emploi des stupéfiants ne se rencontrerait que dans les formes dégénérées du chamanisme et serait étranger au vrai chamanisme arctique.
(5) De même que la critique de M. WIDENGREN, *Numen*, 2.65 ss. ; c'est que l'emploi du hachich est ici d'une importance tout à fait secondaire.
(6) *Zoroaster*, 31 ss.
(7) V. plus bas, p. 384.
(8) Cf. ELIADE, *Eranos-Jahrbuch*, 23.57-98.
(9) Mais la signification religieuse de ces traditions est différente, v. plus bas, p. 255 ss., 378 ss.

qui est immédiatement donné, on le néglige et on procède comme s'il était évident que les Gāthā ne sont pas un texte liturgique. En fait, la preuve n'en a jamais été faite, pas plus d'ailleurs que celle du caractère secondaire de l'ordre traditionnel des hymnes.

Dans les deux cas, c'est à celui qui conteste le caractère primitif de l'état des choses existant qu'incombe de fournir la preuve. Son absence est déjà une indication en faveur de la tradition ; l'analyse interne du texte peut confirmer ou infirmer son caractère authentique. Cette analyse va nous occuper maintenant (1).

En ce qui concerne l'ordre des Gāthā, le problème est double : tout d'abord celui de l'unité des trois grandes Gāthā (les deux dernières, consistant d'une *hāiti* chacune, ne posent pas de problème), ensuite celui de leur succession.

§ 26. *L'UNITÉ DES TROIS GRANDES GĀTHĀ*

Plusieurs indices prouvent que chacune des trois grandes Gāthā est plus qu'un agglomérat mécanique des hymnes ayant la même forme métrique.

Tout d'abord : dans chaque Gāthā, Zoroastre est mentionné à plusieurs reprises, tandis que les personnages du cercle de Kavi Vištāspa, évoqués dans toutes les Gāthā, ne le sont qu'une fois dans chaque.

Nous avons ainsi :

1) Dans l'*Ahunavaiti* : Kavi Vištāspa (*Y* 28.7) ; Frašaoštra (*ibid.*, 8) ; cf. Zaraθuštra, *ibid.*, 6.
2) Dans l'*Uštāvaiti* : (Zaraθuštra *Y* 46.13, 14) ; Kavi Vištāspa (*Y* 46.14) ; Frašaoštra (*ibid.*, 16) ; Jāmāspa (*ibid.*, 17).
3) Dans la *Spəntamainyu* : Frašaoštra (*Y* 49.8) ; Jāmāspa (*ibid.*, 9) ; (Zaraθuštra, *ibid.*, 12).
4) Dans la *Vohuxšaθrā* : (Spitama Zaraθuštra *Y* 51.11, 12, 15) ; Vištāspa (*ibid.*, 16) ; Frašaoštra Hvōgva (*ibid.*, 17) ; Jāmāspa (*ibid.*, 18) ; Maidyōmåŋha (*ibid.*, 19).
5) Dans la *Vahištōišti* : (Zaraθuštra Spitama *Y* 53.1) ; Kavi Vištāspa, Zaraθuštriš Spitamo, Frašaoštra (*ibid.*, 2) ; Pouručistā, fille de Zaraθuštra (*ibid.*, 3).

Les dimensions des cinq Gāthā étant fort différentes, il ne peut être question du hasard. Le fait que l'*Ahunavaiti* ne mentionne pas ces personnages plus souvent que, par exemple, la *Vohuxšaθrā* est probant ; il serait difficile de l'expliquer s'il s'agissait seulement de groupements d'hymnes isolés.

(1) Pourtant, HAUG avait déjà remarqué la structure de l'*Uštavaiti*, *Essays*², 154 ; la connexion entre *Y* 30 et 31 est universellement admise, NYBERG, *Religionen*, 206 ; DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, 242 ; celle entre 49 et 50 soulignée par M. LOMMEL, *NGGW* 1934.152. Tout cela est pourtant resté sans influence sur la conception courante des Gāthā.

Les trois premières Gāthā se terminent par des strophes analogues ; nous avons ainsi :

1) La dernière strophe de l'*Ahunavaitī*, *Y* 34.15 :

Mazdā at mōi vahištā sravåsčā šyaoθanačā vaočā
tā tū vohū manaŋhā ašačā išūdəm stūtō
xšmakā xšaθrā ahurā fərašəm vasnā haiθyəm då ahūm

« O Mazdā, dis-moi donc les meilleures paroles et les meilleures actions et la rétribution des louanges selon Vohu Manah et Aša. Par votre Empire, ô Ahura, réalise, selon ta volonté, la Rénovation de l'existence. »

2) La dernière strophe de l'*Uštāvaitī*, *Y* 46.19 :

yā mōi ašāt haiθīm hačā varəšaitī
zaraθuštrāi hyat vasnā ferašōtəməm
ahmāi mīždəm hanəntē parāhūm
manā.vistāiš mat vīspāiš gāvā āzī
tāčīt mōi sąs tvəm mazdā vaēdištō

« Celui qui pour moi, Zoroastre, réalise selon Aša ce qui est le plus rénovateur selon ta volonté, pour lui, lorsqu'il recevra sa récompense de l'autre monde, seront deux vaches mères avec tout ce qu'il peut désirer : voilà ce que tu m'as appris, toi, ô Mazdā qui le sais le mieux. »

3) La dernière strophe de la *Spəntāmainyū*, *Y* 50.11 :

at vā staotā aojāi mazdā aŋhačā
yavat ašā tavāničā isāičā
dātā aŋhəuš arədat vohū manaŋhā
haiθyāvarštəm hyat vasnā ferašōtəməm

« Je me proclame donc votre adorateur, ô Mazdā, et je le serai autant que, selon Aša, je le peux et j'en suis capable. Que le Créateur fasse progresser par Vohu Manah la réalisation de ce qui est le plus rénové pour l'existence, selon sa volonté. »

Le mot *fraša* ne revient dans les Gāthā qu'une seule fois encore, dans le passage cité plus haut, *Y* 30.9 ; mais nulle part ailleurs on ne rencontre à la fois *fraša*, *vasnā*, *haiθya*, *varz-* (ou *dā-*) et *ahu* (ev. *parāhu*). Il ne saurait s'agir d'un hasard et le fait que ce soit la dernière strophe de chaque Gāthā qui mentionne la Rénovation de l'existence est significatif (1) ; la comparaison des trois strophes, d'autre part, laisse apparaître entre les trois Gāthā des rapports correspondant à leur succession actuelle.

La fin de l'*Ahunavaiti* demande ainsi un renseignement sur les meilleures paroles et actions ainsi que sur la récompense des louanges, et prie pour la Rénovation. Un enseignement est représenté comme reçu dans la dernière strophe de l'*Uštavaiti*, tandis que *Y* 50.11 le

(1) LOMMEL, *loc. cit.*, 154.

chantre promet d'être un adorateur de Mazdā dans la mesure de ses forces. D'autre part, selon *Y* 46.19, ce sont des actions humaines qui contribuent à réaliser la Rénovation tandis que la dernière strophe de la *Spəntamainyu* établit un parallélisme entre l'adoration de Mazdā et la réalisation de la Rénovation, parallélisme qui est déjà impliqué par *Y* 34.15 ; mais ce qui n'est encore qu'objet de prière ici devient maintenant réalité (1).

Ces deux exemples montrent que l'unité des trois premières Gāthā ne repose pas uniquement sur l'identité de structure métrique des chapitres qui les composent. Le second suggère en outre que l'ordre dans lequel elles se suivent n'est pas fortuit non plus. Nous allons étudier maintenant la manière dont une *hāiti* se rattache à la *hāiti* qui la précède.

Il y a tout d'abord quelques cas où la connexion est évidente et où la première strophe d'un chapitre reprend tout simplement un ou plusieurs termes de la dernière strophe de la *hāiti* précédente.

A) Dans l'*Ahunavaiti* :

1) La dernière strophe de *Y* 30 :

11 : *hyat tā urvātā sašaθā yā mazdā dadāt mašyaŋhō*
xvītīčā ənəitī hyatčā darəgəm drəgvō.dəbyō rašō
savačā ašavabyō at aipī tāiš aŋhaitī uštā

« Si vous apprenez les prescriptions que Mazdā a établies, ô hommes — bien-être et malheur — et qu'une longue misère est pour les méchants, mais pour les justes le salut, alors ça sera bien ainsi. »

est reprise par la première strophe de *Y* 31 :

tā və̄ urvātā marəntō aguštā vačā sənghāmahī
aēibyō yōi urvatāiš drujō ašahya gaēθå vimərənčaitē
atčīt aēibyō vahištā yōi zrazdā aŋhən mazdāi

« Nous souvenant de ces prescriptions venant de vous, nous enseignons d'une voix jamais entendue à ceux qui, en suivant les prescriptions de la *druj*, détruisent les êtres d'Aša, mais les meilleures choses à ceux qui ont mis leur foi en Mazdā. »

2) Les rapports entre la dernière strophe de *Y* 33 et la première de *Y* 34 sont analogues :

Y 33.14 : *at rātąm zaraθuštrō tanvasčīt xvahyå uštānəm*
dadāitī paurvatātəm manaŋhasčā vaŋhəuš mazdāi
šyaoθanahyā ašāi yačā uxδahyačā səraošəm xšaθrəmčā

« Zoroastre apporte donc comme offrande à Mazdā le souffle de son propre corps, la priorité de sa bonne pensée à Aša, ainsi que de ses actions, et l'obéissance et puissance de ses paroles. »

(1) V. plus bas, p. 254.

Y 34.1 : *yā šyaoθanā yā vačaŋhā yačā yasnā amərətātəm*
ašəmčā taibyō dåŋhā mazdā xšaθrəmčā haurvatātō
aēšąm tōi ahurā ə̄hmā pourutəmāiš dastē

« Pour les actions, paroles et sacrifices pour lesquels on t'offre Amərətāt et Aša, ô Mazdā, ainsi que l'empire de Haurvatāt — puissions-nous être, ô Ahura, parmi ceux qui offrent le plus (1). »

B) Dans la *Spəntamainyu* :

3) Y 50.1 reprend visiblement *Y* 49.12 :

kat tōi ašā zbayente avaŋhō
zaraθuštrāi kat tōi vohū manaŋhā
yə̄ və̄ staotāiš mazdā frīnāi ahurā
avat yāsąs hyat və̄ ištā vahištəm

« Qu'y a-t-il pour Zoroastre qui appelle ton aide par Aša, qui (l'appelle) par Vahu Manah ? Pour moi qui, en vous exaltant avec mes louanges, ô Mazdā Ahura, demande ce que vous possédez de mieux ? »

Y 50.1 : *kat mōi urvā isē čahyā avaŋhō*
kə̄ mōi pasə̄uš kə̄ mē nā θrātā vīstō
anyō ašāt θwatčā mazdā ahurā
azdā zūtā vahištāatčā manaŋhō

« Que cherche mon âme, quelle aide ? Quel homme ai-je trouvé comme protecteur pour mon bétail et pour moi-même, autre qu'Aša, que toi, ô Mazdā Ahura, vraiment, quand je vous invoque et que Vahišta Manah ? »

Les trois cas sont clairs, car non seulement il n'y a pas d'interruption dans la suite des idées entre les deux chapitres, mais l'identité des termes employés fournit une garantie contre toute interprétation subjective (2). Dans quelques autres cas ces indices formels font défaut mais la connexion reste malgré tout évidente.

4) Le passage de *Y* 29 à *Y* 30 est le moins clair. La question posée *Y* 29.11 *a*, *kudā ašəm vohučā manō xšaθrəmčā* « où sont Aša, Vohu Manah et Xšaθra » ne trouve pas de réponse dans la strophe même et semble devoir impliquer un élargissement de la vision préparant ainsi l'exposition du grand conflit cosmique qui forme le sujet du chapitre suivant. L'Ame du Bœuf n'était pas tout à l'heure contente du choix de Zoroastre comme protecteur, elle demande que les trois Entités l'aident, lui et les siens. L'exposition de la lutte des deux Esprits et de leurs adhérents montrera bien où, et auprès de qui peuvent être trouvés Aša, Vohu Manah et Xšaθra. Vahišta Manah sera le lot des justes (*Y* 30.4) ; ce fut l'Esprit Très-Saint qui choisit Aša (*ibid.*, 5) ; et, tandis que les cri-

(1) *Yasnā* ne remplace pas ici *manaŋhā* qui revient, seul, à la strophe suivante ; le passage ne saurait en aucun cas être utilisé pour prouver le caractère purement mental du culte gāthique (Meillet, *Trois conférences*, 56).
(2) Pour M. Humbach il s'agirait, dans les deux cas, d'un hasard utilisé par les rédacteurs pour ordonner les chants, *MSS* 9.71.

minels seront châtiés, Mazdā obtiendra à la fin l'Empire (*ibid.*, 8). Un verset comme *Y* 30.7 *a* : *ahmāičā xšaθrā jasat manaŋhā vohū ašačā* « que vienne à nous avec Xšaθra, Vohu Manah et Aša... » serait ici une réplique à la question posée à la fin du chapitre précédent.

Les trois cas que nous allons étudier maintenant ont une structure commune :

5) La dernière strophe de *Y* 31 décrit celui qui sera le meilleur hôte d'Ahura Mazdā :

Y 31.22 : *čiθrā ī hudāŋhē yaθanā vaēdəmnāi manaŋhā*
vohū hvō xšaθrā ašəm vačaŋhā šyaoθanačā hapti
hvō tōi mazdā ahurā vāzištō aŋhaitī astiš

« Claires sont ces choses pour celui qui donne bien comme pour celui qui le sait par la pensée : il servira Aša et le bon Empire, avec ses paroles et ses actions. Ce sera pour toi, ô Mazdā Ahura, l'hôte le plus précieux. »

Le chapitre suivant commence par nous présenter des candidats à cette dignité :

Y 32.1 : *ahyačā xvaētuš yāsat ahyā vərəzənəm mat airyamnā*
ahyā daēvā mahmī manōi ahurahyā urvāzəmā mazdå
θwōi dūtåŋhō aŋhāmā təng dārayō yōi vå daibišənti

« A lui le *xvaētu* demanda le bonheur, à Ahura Mazdā, à lui le *vərəzəna* et l'*airyaman*, à lui les *daiva* ... : « Puissions-nous être tes envoyés pour « retenir ceux qui vous font du mal ». »

Le mot *astiš* est repris par *dūtåŋhō* ; il a parfois une acception voisine et désigne un adhérent ou propagateur de la religion mazdéenne.

L'opposition entre l'idéal établi par la première strophe et la réalité dont parle la seconde est frappante. Les candidats qui se présentent pour servir Ahura Mazdā ne sont pas tous qualifiés pour remplir ce rôle ; nous ne pouvons rien dire de précis sur les trois premiers, mais les *daiva* n'ont aucune chance d'être entendus et ne tarderont pas à être repoussés.

6) La même opposition revient sous une forme plus brutale, plus dramatique aussi à un endroit comparable de la *Gāθā Uštavaitī*, au moment où, après avoir épuisé la partie cosmologique de la Gāthā, le chantre présente les deux parties en présence, les qualités qu'elles doivent posséder et la récompense qui les attend. Il lui arrive ainsi de brosser de nouveau un portrait idéal :

Y 45.11 : *yas tā daēvəng aparō mašyąsčā*
tarə̄.mastā yōi īm tarə̄.mainyantā
anyə̄ng ahmat yə̄ hōi arəm mainyātā
saošyantō də̄ng patōiš spəntā daēnā
urvaθō brātā ptā vā mazdā ahurā

« Quiconque à l'avenir s'opposera aux *daēva* et aux hommes qui s'opposent à Lui — autres que ceux qui Lui sont soumis — la sainte *daēnā* de *Saošyant*, maître de maison, lui tiendra place d'ami juré, de frère et de père, ô Mazdā Ahura. »

La réalité est loin de correspondre à cette image idéale, la strophe suivante exprime des sentiments qui confinent au désespoir :

Y 46.1 : *kąm nəmōi ząm kuθrā nəmōi ayēnī*
pairī xvaētə̄uš airyamanasčā dadāitī
nōit mā xšnāuš yā vərəzə̄nā hə̄čā
naēdā dahyə̄uš yōi sāstārō drəgvantō
kaθā θwā mazdā xšnaosāi ahurā

« Dans quel pays dois-je fuir, où fuir, aller ? On m'expulse du *xvaētu* et de l'*airyaman*, le *vərəzə̄na* ne m'est pas favorable ni les tyrans méchants du pays. Comment pourrai-je te satisfaire, ô Mazdā ? »

Le fait que les trois termes de *xvaētu*, *vərəzə̄na* et *airyaman* réapparaissent ici est significatif. Dans la strophe précédente *astiš* est remplacé par *saošyant*, mais les deux termes ont parfois une acception voisine (cf. *Y* 70.4 où *vāzišta astayō* apparaît à côté de *saošyantō vərəθrajanō*).

7) Dans le troisième passage *saošyant* revient tandis que disparaissent les trois termes sociaux : *Y* 48.12-49.1. Voici la première strophe :

at tōi aŋhən saošyantō dahyunąm
yōi xšnūm vohū manaŋhā hačåntē
šyaoθanāiš ašā θwahyā mazdå sənghahyā
tōi zī dātā hamaēstārō aēšmahyā

« Ceux-là vraiment seront des *saošyant* des pays qui auront de leur propre gré suivi Vohu Manah par des actions, ô Mazdā, conformes à tes dispositions selon Aša : ceux-là sont créés les adversaires d'Aēšma. »

Mais de nouveau, il s'agit de perspectives lointaines. Les obstacles sont toujours là :

Y 49.1 : *at mā yavā bə̄ndvō pafrē mazištō*
yə̄ dušərəθriš čixšnušā ašā mazdā
vaŋuhī ādā gaidī mōi ā mōi arapā
ahyā vohū aošō vīdā manaŋhā

« Mais Bəndva est toujours pour moi le principal obstacle, pour moi qui veut contenter les malheureux selon Aša, ô Mazdā ! O bonne Adā, viens à moi pour m'aider, trouve pour lui la mort par Vohu Manah ! »

La strophe suivante développe et précise les idées contenues ici et les rapports avec la fin du chapitre précédent deviennent également plus clairs :

at ahyā mā bəndvahyā mānayeitī
tkaēšō drəgvå daibitā ašāt rārəšō
nōit spəntąm dōrəšt ahmāi stōi ārmaitīm
naēdā vohū fraštā manaŋhā

« Chez ce *bəndva* donc séjourne un maître méchant, trompeur et séparé d'Aša : il n'a cure de retenir la sainte Armaiti ni, ô Mazdā, n'a consulté Vohu Manah. »

Ce *tkaēša* s'oppose vraiment aux *saošyant* de *Y* 48.12 et c'est lui qui constitue le principal obstacle à ce que l'état idéal qu'on envisage soit réalisé.

Les trois strophes (et aussi *Y* 49.3) commencent par *at* ; le mot est trop fréquent pour que cette ressemblance puisse fournir ici un argument ; mais c'est peut-être un indice supplémentaire.

8) Dans les trois derniers exemples que nous venons d'étudier apparaît ainsi une analogie de structure entre les trois grandes Gāthā, analogie que nous pouvons ajouter à celles dont nous avons parlé plus haut.

Le cas que nous allons traiter maintenant est en revanche isolé et n'intéresse que les deux *hāiti* en question : le passage entre les deux premiers chapitres de la *Spəntamainyu*. Le premier se termine par la strophe suivante :

Y 47.6 :

tā dā spəntā mainyū mazdā ahurā
āθrā vaŋhāu vīdāitīm rānōibyā
ārmatōiš dəbązaŋhā ašahyačā
hā zī pouruš išəntō vāuraitē

« Ces choses-là, tu les donnes par le Saint-Esprit, ô Mazdā Ahura ; la confirmation dans le bien par le feu aux deux parties, avec l'appui d'Ārmaiti et d'Aša. Elle, vraiment, triomphera de plusieurs parmi ceux qui attaquent (1). »

Le début de la *hāiti* suivante revient sur cette victoire et en développe certains aspects ; cela vaut notamment pour la première strophe :

Y 48.1 :

yezī adāiš aša drujīm vənghaitī
hyat asąšutā yā daibitānā fraoxtā
amərətāitī daēvāisčā mašyāiščā
at tōi savāiš vahməm vaxšat ahurā

« Quand par les attributions Aša aura vaincu la *druj* et que seront atteintes les choses proclamées comme alternatives, dans l'Immortalité, pour les *daiva* et les hommes — par le salut (et la damnation) croîtra ton culte, ô Ahura ! »

Nous sommes maintenant en mesure de rendre compte de la façon dont les quatre chapitres de la troisième Gāthā se rattachent l'un à l'autre ; il n'en va pas de même pour l'*Ahunavaiti* ni pour l'*Uštavaiti*.

(1) Traduction en partie d'après Humbach, *ZDMG* 105.1955.63 ; *MSS* 7.1955.71-77. Il n'est pas question pour nous d'opposer une interprétation rituelle à une interprétation eschatologique : le rituel symbolise l'eschatologie. L'allusion au feu est en tout cas à une épreuve par le feu qui doit avoir lieu les derniers jours : les justes en sortiront fortifiés.

Pour la première, il y a deux lacunes : le passage entre *Y* 28 et 29 et celui entre *Y* 32 et 33. Pour la seconde, nous n'avons trouvé jusqu'ici que la connexion entre *Y* 45 et 46 et ignorons encore tout de la façon dont s'enchaînent les trois premiers chapitres. Dans les deux cas, il s'agit de structures plus complexes mais qui montrent, par leur complexité même, combien organique est l'unité de chacune des *Gāthā*.

Nous commençons par l'*Ahunavaiti*.

L'avant-dernière strophe de *Y* 28, qui est une prière, se termine par cette affirmation péremptoire : *at və̄ xšmaibyā asūnā vaēdā xvaraiθyā vaintyā sravå* :

« Je sais donc bien que ne sont pas vaines les prières dévotes et bien intentionnées adressées à vous (1). »

Les deux versets qui précèdent permettent de préciser qui est désigné par « vous » : Aša, Vohu Manah et Mazdā Ahura.

Or, la première strophe du chapitre suivant décrit une plainte et une prière adressées aux Entités et en premier lieu à Aša et à Ahura Mazdā, mais aussi à Vohu Manah. Le début semble reprendre le *xšmaibyā* de *Y* 28.10 et donner ainsi à la plainte de l'Ame du Bœuf la valeur d'un exemple de la prière bien intentionnée et qui ne devait pas rester vaine : *xšmaibyā gə̄uš urvā gərəždā*... « c'est à vous que s'est plainte l'Ame du Bœuf » (2).

Mais entre les deux *xšmaibyā* s'insère la strophe *Y* 28.11 qui replace le tout dans un contexte différent et permet d'apprécier la vraie signification de l'exemple qui va être mentionné tout à l'heure :

yə̄ āiš ašəm nipåŋhē manasčā vohū yavaētāitē
tvəm mazdā ahurā frō.mā sīšā θwahmat vaočaŋhē
mainyə̄uš hačā θwā ə̄əåŋhā yāiš ā aŋhuš paouruyō bavat

« A moi qui préserve par là Aša et Vohu Manah pour l'éternité, enseigne-moi, toi, ô Mazdā Ahura, à proclamer, selon ton esprit, par ta bouche : quelle fut la première existence ? »

« Quelle fut la première existence » ou plus exactement « comment vint-elle à l'être » (3) : c'est le contenu même des chapitres qui vont suivre. *Yasna* 29 constitue le point de départ. Il s'agit d'un cas parti-

(1) Cette strophe se rattache directement à la précédente où il est question des prières *(yānāiš)* adressées aux divinités : mais tandis que dans cette dernière on craint encore d'irriter celles-ci par ses demandes, ici on constate avec confiance que la prière qui leur est adressée *(xšmaibyā)* est efficace.

(2) L'accent repose ici sur *xšmaibyā* ; l'étrangeté apparente de ce début ne s'explique pas par la théorie d'*akhyāna* (pour la critique de celle-ci Lommel, *ZII* 10.1935.104 s. ; Tavadia, *IIS* 2.84 ; *ZDMG* 100.1950.209 ss.) et la solution proposée par Tavadia, *IIS* 2.84 s. n'est pas convaincante. Tout devient clair par contre si l'on voit dans *Y* 29 la continuation de *Y* 28.

(3) Pour la valeur de l'expression, v. notamment Tavadia *IIS* 2.87 qui y voit une preuve que primitivement *Y* 30 suivait immédiatement *Y* 28 ; cela ne s'impose pas, car *Y* 29 parle également des événements du temps des origines — M. Nyberg l'a déjà remarqué.

culier, d'un moment privilégié qui ouvre une fenêtre sur le devenir du monde et permet de toucher à son mécanisme et d'aborder les partis en présence. *Y* 30 approfondit la vision, en révèle les fondements métaphysiques et pose le problème de la récompense des hommes et de l'attitude qu'ils doivent adopter. Le chapitre suivant développe les deux derniers points. *Y* 32 envisage le problème des origines sous un autre angle et insiste notamment sur son aspect cultuel. Vient ensuite *Y* 33 qui commence par la strophe suivante :

yaθā āiš iθā varəšaitē yā dātā aŋhəuš paouruyehyā
ratuš šyaoθanā rāzištā drəgvataēčā hyatčā ašaonē
yehyačā hə̄miə̄m yāsaitē miθahyā yačā hōi ərəzvā

« Ainsi qu'ils auront accompli les lois de la première existence, le *ratu* agira avec la plus grande justice envers le méchant comme envers le juste ainsi qu'envers celui dont les actions bonnes et mauvaises se balancent. »

« Les lois de la première existence » forment le seul critère d'après lequel tout le monde sera jugé. Leur rappel constitue la réplique exacte de la mention de la « première existence » à la fin du premier chapitre de la Gāthā. Ce premier chapitre, qui est une prière, ne parle pas des origines, les deux derniers ne les mentionneront pas non plus. Il n'y sera question que des choses ultimes, de l'épreuve par le feu. Entre les deux s'étend un groupe de quatre *hāiti* introduit et terminé par une formule qui désigne l'essentiel de son contenu.

La structure de l'*Ahunavaiti* étant ainsi clarifiée dans ses grandes lignes, nous nous tournons vers la seconde Gāthā où seule la relation entre les deux derniers chapitres nous est jusqu'ici plus ou moins claire.

Il serait vain d'essayer de trouver des indices formels permettant de rattacher le début d'un chapitre à la fin du chapitre précédent ; chacune des trois *hāiti* se distingue par une forme spéciale. Ainsi *Y* 43 introduit, à partir de la strophe 5, chaque deuxième strophe par la formule *spəntəm at θwā mazdā mənghī ahurā* (cf. déjà la strophe 4 : *at θwā mə̄nghāi taxməmčā spəntəm mazdā*) ; à partir de la strophe 7, cette formule est accompagnée de *hyat mā vohū pairī. jasat manaŋhā*. Cette « rencontre » avec Vohu Manah forme le thème principal du chapitre.

La *hāiti* suivante consiste en une série de questions et toutes ses strophes, à part la dernière, commencent par la même formule *tat θwā pərəsā ərəš mōi vaočā ahurā*. Ces questions portent sur l'ensemble de la doctrine, depuis la cosmogonie jusqu'à l'eschatologie, et abordent même la question de la récompense terrestre de Zoroastre (1).

Le troisième chapitre, *Y* 45, commence par six strophes introduites chacune par *at fravaxšyā* « je veux donc proclamer » qui apportent des réponses aux questions posées dans le chapitre précédent.

(1) V. plus bas, p. 241 ss.

Déjà le fait que les trois chapitres en question sont les seuls chapitres gāthiques à présenter la même particularité indique que leur groupement n'est pas dû uniquement à leur forme métrique. Leur suite également ne saurait être fortuite : elle revient dans l'épisode central de la légende de Zoroastre, l'histoire de son entretien avec Ohrmazd (1).

Selon toutes les versions de la légende (2) à l'âge de trente ans, Zoroastre rencontre Vohu Manah (*Y* 43) qui l'amène à l'entretien avec Ohrmazd où le Prophète pose des questions et reçoit des enseignements (*Y* 44). Revenu sur Terre, il invite les hommes à embrasser la religion mazdéenne et proclame à haute voix ses principes (*Y* 45). Il se heurte à la résistance de ses auditeurs et notamment à celle des *kai* et *karap*, mais reçoit finalement l'appui de Kavi Vištāspa (*Y* 46).

L'accord est trop complet entre ce schéma et celui de la *Gāthā Uštavaiti* pour être fortuit ; et il est peu probable que le groupement mécanique des *hāiti* ait fourni matière à la tradition concernant l'événement central de l'histoire religieuse du mazdéisme. Si la structure dont nous parlons est ancienne, elle doit être organique dans l'*Uštavaiti* et ne saurait être œuvre de hasard (3).

Nous voilà maintenant en possession de plusieurs éléments permettant d'envisager chacune des trois grandes Gāthā non plus comme collection d'hymnes isolés mais comme unité organique. Nous avons également entrevu la possibilité que la suite des Gāthā elle-même n'est pas mécanique, que leur ordre qui, s'il n'a rien à voir avec l'ordre chronologique de leur composition, est chronologique en ce sens qu'il correspond à la logique interne du temps de leur récitation.

Nous devons maintenant approfondir notre pensée, remplir les cadres encore vides, retracer la suite des idées dans les Gāthā et poser la question du sens de l'ensemble.

(1) Déjà HAUG, *Essays*[3], 154.
(2) V. plus bas, p. 313-328.
(3) Cela est un argument contre la conception courante des Gāthā et ne saurait s'expliquer si les hymnes étaient vraiment les enregistrements des révélations reçues par le Prophète. L'interprétation de M. Nyberg serait au fond assez proche de la nôtre si elle n'était pas dominée par le souci biographique et l'occasionalisme historique qui en découle.

CHAPITRE IV

L'OFFICE GĀTHIQUE

§ 27. *LE PREMIER CHAPITRE DE LA GĀTHĀ AHUNAVAITI*

Le premier chapitre de la *Gāthā Ahunavaiti* se présente ostensiblement comme une introduction, non seulement à la Gāthā dont il fait partie mais à tout l'ensemble gāthique. Il paraît tout à fait incompréhensible qu'on ait pu estimer que, même si ailleurs l'ordre traditionnel des Gāthā doit être maintenu, *Y* 28 doit venir après *Y* 29. Une conception étroite de la succession « logique » des événements décrits dans les hymnes en est seule responsable (1). Puisque *Y* 28 commence par une prière mentionnant comme un des buts à atteindre la « satisfaction de l'Ame du Bœuf » (2), on estime que cette prière doit nécessairement venir après le chapitre qui décrit la plainte de cette âme. Comme s'il était certain que l'Ame du Bœuf fût inconnue avant *Y* 29, comme si les événements décrits reproduisaient exactement ceux que l'on suppose avoir eu lieu dans la tribu de Zoroastre, mais que l'on reconstruit à partir des mêmes hymnes : choqué par les massacres du bétail auxquels donnait lieu le culte de ses adversaires, le Prophète aurait conçu (ou repensé) son système religieux (3). En ce cas, la « prière » pour l'Ame du Bœuf viendrait logiquement après sa « plainte ». Mais nous ne savons même pas si cette reconstruction est justifiée, elle ne saurait en aucun cas fournir le critère pour changer l'ordre des hymnes ; quant à l'argument « logique », il est vraiment difficile d'en tirer quoi que ce soit. Nous nous tenons à l'ordre traditionnel et l'interrogeons quant à son sens.

Y 28 est une prière. On demande — disons peut-être « le *zaotar* demande », car c'est lui qui récite les Gāthā — l'appui de Spənta Mainyu, les actions et le *xratu* de Vohu Manah pour satisfaire l'Ame du Bœuf (str. 1).

Le but est ainsi clairement exprimé, la satisfaction de l'Ame du Bœuf en forme un élément essentiel. La mention du *xratu* de Vohu Manah

(1) Ainsi TAVADIA, *IIS* 2 ; TARAPOREVALA, *The Divine Songs*.
(2) Il est probable que *xšnəvīšā* doit être compris « puisses-tu entendre », avec HUMBACH *MSS* 9.1956.69 ss., suivant BENVENISTE *TPS* 1945.47 ss. Mais il ne s'ensuit pas que *urvan* doive être compris comme « voix », *MSS* 8.1956.76-78.
(3) Selon M. NYBERG *Y* 29 représenterait la « vocation du Prophète ».

est significative, nous verrons plus loin quel rôle ce *xratu* joue dans la cosmogonie des écrits pehlevis (1).

Or, pour atteindre ce but, le suppliant se pose en adorateur. Il aborde les divinités les mains étendues *(ustānazastō)* (2) et le fait pour la première fois (str. 1). Il appelle les Entités comme jamais avant (*apaourvīm*, str. 3) et demande qu'elles viennent à son appel.

Ce n'est pas leur présence seule qu'il veut avoir, encore que ce moment soit essentiel, il désire leur appui, des dons qui durent (str. 6), des faveurs de ce monde-ci et du monde spirituel (str. 2). — C'est le premier contact de l'adorateur avec les dieux, les prières sont parfois vagues. Mais il y a aussi des choses plus précises qui permettent de définir davantage la place de la *hāiti* dans l'ensemble des Gāthā.

A la strophe 2, le chantre se désigne comme « celui qui vous abordera, ô Mazdā Ahura avec Vohu Manah, *yə̄ vā mazdā ahurā pairī-jasāi vohū manaŋhā*. Le subjonctif indique qu'il s'agit de l'avenir — ou d'un souhait, ce qui revient pratiquement au même ; ce souhait apparaît comme réalisé dans le premier chapitre de l'*Uštavaiti* quand le même *zaotar* dira *spəntəm at θwā mazdā mənghī ahurā* / *hyat mā vohū pairī-jasat manaŋhā*.

Une autre allusion nous transporte plus loin. Le dernier vers de la strophe 4 dit : *yavat īsāi tavačā avat xsāi aēšē ašahyā* « autant que je puisse et en sois capable, je persévérerai dans la recherche d'Aša ». La phrase revient presque telle quelle à la fin de la *Spəntamainyu*, mais il n'est plus question ici de la recherche d'Aša, l'auteur affirme énergiquement sa qualité : *at və̄ staotā aojāi mazdā aŋhačā/yavat asā tavāničā isāičā* « je me proclame donc votre adorateur, ô Mazdā, et je le serai autant que, selon Aša, je le puisse et j'en sois capable ». Ce qu'il désirait, il le possède maintenant — et c'est grâce à cette possession qu'il pourra continuer d'adorer Ahura Mazdā.

Déjà ces deux exemples indiquent clairement le caractère de *Y* 28 : C'est une prière servant d'introduction à l'ensemble gāthique. Le fait est mis en relief par l'emploi fréquent de termes signifiant « appeler », ce qui évoque l'usage du *Yasna* récent.

L'objet de la prière dépasse la « satisfaction de l'Ame du Bœuf », ou plutôt il est plus précis. On s'attend à voir le trône d'Ahura Mazdā, à vaincre les *xrafstra* par la langue, par la formule sacrée. On demande surtout un don durable, un appui pour Zoroastre et pour « nous », pour que « nous » soyons capables de triompher de nos ennemis (str. 6). On passe ensuite à d'autres personnes pour demander la puissance à Vištāspa

(1) V. plus bas, p. 486 ss.
(2) *Uttānahasta* est une expression védique connue sur laquelle v. en dernier lieu KLÍMA, *Archiv Orientalni* 31.1936.338. MM. WIKANDER, *Der arische Männerbund*, 54, et BARR, *Mélanges Pedersen*, 39, voient dans *ustānazasta* de *Yt* 10.84 « a typical Gāthic expression ».

et à « moi » *(dāidī tū ārmaitī vištāspāi išəm maibyačā)* (str. 7) et une autre faveur « au héros Frašaoštra et à moi » *(narōi fərašaoštrāi maibyačā)* (str. 8). La strophe dit aux Entités de ne pas être fâchées par ces prières formulées par leurs adorateurs (1), la strophe suivante rappelle qu'une prière bien intentionnée n'a jamais été laissée sans réponse.

Nous avons dit plus haut que des personnages du cercle de Kavi Vištāspa étaient mentionnés dans toutes les Gāthā ; précisons cependant que la manière dont ils sont introduits varie d'une Gāthā à l'autre.

Dans l'*Ahunavaiti*, *Y* 28 se révèle comme une vraie introduction également par le fait que les noms de Zoroastre, Vištāspa et Frašaoštra sont mentionnés parce qu'on demande des faveurs divines pour eux. *Y* 46 parle de Kavi Vištāspa comme du compagnon de Zoroastre pour le grand *maga*, qui l'aidera et lui donnera son appui. Quant à Frašaoštra, Hvōgva et Jāmāspa, loin de solliciter quelque chose pour eux, on les appelle à rejoindre les fidèles. *Y* 49 ne mentionne que Frašaoštra et Jāmāspa. Pour le premier, on sollicite l'union la plus parfaite avec Aša et on souhaite qu'il soit, avec « moi », un envoyé de Mazdā pour l'éternité. Quant à Jāmāspa, on demande son concours contre celui qui propage de fausses paroles.

Y 51 constitue ici une véritable contrepartie de *Y* 28, mais aussi de *Y* 46. On parle de la récompense des *magavan*, des participants au *maga* auquel ce dernier texte invitait Vištāspa, Frašaoštra et Jāmāspa ; mais la récompense avait été déjà demandée dans *Y* 28. Ainsi Vištāspa obtint la vision « par la puissance du *maga* » (str. 16) et cette puissance *(xšaθra)* évoque éventuellement le *išəm* de *Y* 28.7. Frašaoštra est censé avoir donné « pour moi » son corps à la *daēnā* — qu'Ahura la lui donne ! La connexion de Frašaoštra avec « moi », comme dans *Y* 28 et 49 est significative (str. 17). Jāmāspa avait choisi la même *čisti* et l'Empire et « je » demande qu'ils me soient donnés (str. 18). Tous les trois ont donc obtenu leur récompense et on demande y participer.

Dans la dernière Gāthā, les trois noms mentionnés *Y* 53.2 ne désignent plus que des guides « qui préparent les voies droites de la *daēnā* de Saošyant qu'Ahura a créée ».

Ce rôle de modèles n'est peut-être pas limité à *Y* 53 ; il est tangible dans la Gāthā précédente où celui qui parle demande à avoir l'Empire qu'a choisi Jāmāspa. Le fait qu'on ne demande jamais rien pour Frašaoštra sans le demander également pour « moi » a probablement la même signification. Pour la détermination de l' « assise dans la vie » des Gāthā cette constatation n'est pas sans intérêt.

Quoi qu'il en soit, le cas des noms des personnages du cercle de Vištāspa dans les Gāthā fournit une nouvelle confirmation de notre

(1) Cf. HUMBACH *MSS* 8.82 ss.

point de vue selon lequel l'ordre dans lequel nous trouvons les hymnes a un caractère organique.

Mais revenons à notre *Y* 28. Prière servant d'introduction à tout l'ensemble gāthique, le premier chapitre de l'*Ahunavaiti* indique comment cet ensemble est orienté. Les prières impliquent la réalisation des choses que l'on demande. Les adorateurs d'Ahura et des autres Entités en sont sûrs. Les prières bien intentionnées sont-elles jamais restées sans réponse? On demande à en avoir la confirmation et à savoir de quelle façon s'est faite la première existence.

§ 28. *LA PLAINTE DE L'AME DU BŒUF*

Nous avons dit plus haut que l'histoire de l'Ame du Bœuf se trouvait ici à titre d'exemple de réalisation des prières. En fait, son importance est beaucoup plus considérable. Ce n'est pas un exemple quelconque qui serait sans rapport avec la prière même des adorateurs de Mazdā ; la plainte de l'Ame du Bœuf est au cœur de leurs préoccupations et se confond avec l'objet de leur office ; celui-ci n'a-t-il pas pour but de satisfaire l'Ame du Bœuf ?

Mais s'agit-il simplement de satisfaire celle-ci en faisant cesser la tuerie à laquelle se livrent les méchants ? Ou bien la tuerie elle-même et la satisfaction due — et rendue — à l'Ame du Bœuf remplissent-elles toutes deux une fonction déterminée dans le système religieux du zoroastrisme ?

La science occidentale a en général opté pour la première éventualité. Il s'agirait en bref d'une transposition des événements ayant eu lieu dans la tribu de Zoroastre ; le récit indiquerait le point de départ de la réforme zoroastrienne. Personne ne nie que la forme que revêt le récit soit mythique, mais on se contente d'y voir une formulation mythique de la vocation du Prophète. Sur le plan de la chronologie mythique (dans la mesure où l'on consente à poser le problème pour les Gāthā) la plainte du Bœuf serait « contemporaine » de l'avènement de Zoroastre (1).

L'opinion de M. Duchesne-Guillemin est plus nuancée, mais peut-être plus difficile à saisir (2). Le mythe de l'Ame du Bœuf serait un mythe inventé par Zoroastre pour remplacer celui du meurtre (de l'immolation) du Bœuf Primordial. Le savant belge emprunte ainsi la voie tracée

(1) Notamment TAVADIA, *IIS* 2.39 ss. — Selon MEILLET, *Trois conférences*, 65 ss., Zoroastre suivi par HERZFELD, *Zoroaster and his World*, 340-355, et TAVADIA, *loc. cit.*, 36 ss., Zoroastre défendrait ici les pauvres contre les riches. Pour les différentes théories sur la nature du conflit supposé, v. NYBERG, *Religionen*, 191 ss. : Nyberg lui-même suppose un conflit religieux entre une communauté de Mithra et une communauté d'Ahura Mazdā représentée par Zoroastre. Ce point de vue a été modifié par M. WIKANDER, *Der arische Männerbund*, 66 ss., et notamment *Vayu I*, *passim*, selon qui il s'agirait de sociétés d'hommes chez qui Mithra aurait remplacé *Vāyu* comme dieu suprême.
(2) *Ormazd et Ahriman*, 38 ss., 41 ss.

par M. Lommel qui, dans une série d'articles, défendit la thèse que la condamnation des massacres du bétail dans les Gāthā visait l'immolation rituelle du taureau, immolation répétant la mise à mort du Taureau Primordial par Miθra. Dans le zoroastrisme, ce dernier aurait été remplacé dans son rôle de sacrificateur par Ahraman, mais certains textes des *Brāhmaṇa* indiqueraient la date indo-iranienne de sa fonction dans le mythe (1).

Dans un article plus ancien cependant, M. Lommel s'était attaqué directement à *Y* 29 pour montrer que l'interprétation traditionnelle, telle que la transmettent le quatrième chapitre du *Bundahišn* ou le *Varštmānsr nask*, est essentiellement correcte et que la scène décrite se passe au Ciel, avant la création (2). L'hypothèse n'a jamais été sérieusement contestée (3) et nous la croyons juste en principe.

Avant de nous y engager à notre tour, disons quelques mots sur le problème du « remplacement » d'un mythe par un autre. Nous plaçant dans la perspective des orientalistes cités, comment concevoir le processus en question ? Il y a là une difficulté psychologique. Si le mythe du meurtre du Taureau Primordial est connu à l'époque de la composition des Gāthā (sous quelque forme que ce soit), on lui opposerait un mythe qui — dans la mesure où il est mythe — ne saurait se concevoir sans lui. Expliquons-nous. Tant que nous affirmons que le récit de la plainte de l'Ame du Bœuf est simplement le reflet d'une expérience personnelle du Prophète, il nous est licite de le concevoir indépendamment du mythe du Taureau Primordial. A partir du moment où une connexion entre les deux est admise (ainsi que le fait la tradition), l'idée de substitution est loin de s'imposer. Car, dans la tradition, la plainte est motivée précisément par l'agression d'Ahraman et le meurtre du Taureau Primordial. Si la « scène » décrite dans *Y* 29 se joue effectivement « au début de l'existence » c'est tout normal. Dès lors, Zoroastre aurait remplacé un mythe qu'il aurait rejeté par un autre dont la seule raison d'être est de le compléter et de l'intégrer dans une image du monde parfaitement cohérente.

Mais il y a plus ; le texte de la *Taittirīyā Saṃhitā* non seulement n'indique pas que c'est Mitra qui y joue le rôle de sacrificateur, mais encore présente une situation rigoureusement analogue à celle qu'implique le récit de la plainte de l'Ame du Bœuf.

Les dieux se préparent à tuer Soma. Seul, Mitra s'y refuse en disant : « Je ne le ferai pas, je suis l'ami de tout le monde. » Mais les dieux s'obstinent et insistent ; contre la promesse d'une participation à l'offrande

(1) Yasna 32 : Wörter und Sachen, *NF* 1.1938.237-265 ; Mithra und das Stieropfer, *Paideuma*, 3.1949.207-218 ; cf. aussi JENSEN, *Paideuma*, 3.1944.36 ss.
(2) Yasna 29 : Die Klage des Rindes, *ZII* 10.1935.96-115.
(3) V. toutefois n. 1, p. 193.

Mitra cède. A ce moment-là les animaux se détournent de lui en disant : « Bien qu'il soit Mitra, il a fait quelque chose de cruel. » Pour échapper aux suites fâcheuses de ce fait, on mélange du lait (= la vache) au Soma destiné à Mitra qui peut conserver le bétail. De la même façon, en adjoignant du lait au *soma* le maître du sacrifice est confirmé dans la possession de son bétail (1).

Comparons la situation décrite dans *Y* 29 et insistons sur les strophes 6 et 7. Après avoir entendu la plainte de l'Ame du Bœuf et la prière d'Aša, Ahura Mazdā indique que le Bœuf a été créé pour le pasteur et l'agriculteur (str. 6). La strophe suivante paraît énigmatique. Les traductions proposées varient beaucoup ; ainsi pour *āzūtōiš* on a tout proposé, depuis la « graisse » (2) jusqu'à l' « aspersion de purin ». Le terme est clair pourtant ; son acception ne doit pas s'éloigner beaucoup de celle du védique *āhūti* « libation ». L'interprétation est confirmée par *maθrəm* « formule » ; le premier verset de la strophe a une implication rituelle évidente : « Cette formule de la libation, Ahura l'a créée en accord avec Aša (3). » Le verset suivant apporte de nouvelles précisions ; la formule a été créée pour le Bœuf en même temps que le lait pour ceux qui l'aident. Il s'agit de communiquer les deux choses aux hommes. Ce sera le rôle de Zoroastre (str. 8).

Dans ce contexte, le lait a une signification liturgique ; et l'analogie avec le culte de Mitra (plus exactement le *Maitravaruṇya*) tel que le décrit la *Taittirīyā Saṃhitā* est évidente. L'adjonction du lait au Haoma est caractéristique du culte zoroastrien en général où *gəuš jīvya*, c'est-à-dire le lait, forme un élément essentiel du breuvage sacré.

Or, l'adjonction du lait au *soma* est destinée, dans le récit des *Brāhmaṇa*, à calmer la colère des animaux contre Mitra et à lui assurer leur possession. Dans le *Yasna*, la première « consolation » adressée à l'Ame du Bœuf est bien l'affirmation d'un lien entre le lait et l'offrande, affirmation précédée de la constatation que c'est pour le pasteur que le Créateur a créé le bétail.

En outre, si l'adjonction du lait au *soma* calme la colère du bétail contre Mitra, c'est qu'elle le fait participer au sacrifice. De même, la strophe 11 contient la prière de l'Ame du Bœuf demandant de participer dans l'offrande faite à « vous », c'est-à-dire aux Entités.

Le rôle de Zoroastre consistera à donner « ces deux choses », la for-

(1) A comp. aussi DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*[1], 57 ; de MENASCE, *EJ* 11.1944.167-186.
(2) C'est la traduction la plus courante, adoptée par BARTHOLOMAE, Die Gathas des Awesta, 8 ; *AW* s.v. (mais *Arische Forschungen*, 3.16, « Speise ») ; ANDREAS *ap.* LOMMEL, *NGGW* 1934-7 152 ; TAVADIA, *IIS* 2.62 ss. — M. NYBERG propose à la place « aspersion au purin », *Religionen*, 197 s., et cette interprétation est acceptée par M. Duchesne-Guillemin. — Les deux interprétations prennent chacun un aspect particulier du terme védique ahuti « libation » (avec du beurre fondu). Il faut cependant insister sur l'aspect rituel du terme. — M. HUMBACH, *IF* 63.41-54, propose « Milchlabe und Butter » pour *iẓā̆ta azūitīčā*.
(3) Les deux interprétations proposées dont il vient d'être question vident les deux termes de leur sens rituel.

mule sacrée accompagnant la libation et le lait, aux hommes ; et il le fera de sa voix, en chantant des louanges. L'interprétation « rituelle » de la seconde moitié du chapitre, proposée plus haut, acquiert sa pleine valeur. Si à présent, c'est-à-dire au moment de la récitation des Gāthā, le but de la prière est de « satisfaire » l'Ame du Bœuf, c'est parce que cette dernière avait obtenu, « au début de l'existence », la faveur d'être présente dans le sacrifice et d'échapper ainsi aux conséquences désastreuses des outrages dont elle avait été l'objet.

Voyons maintenant la façon dont la tradition relie l'histoire de l'Ame du Bœuf au meurtre du Taureau Primordial, et tout d'abord la paraphrase de *Y* 29 dans le *Varštmānsr nask.*

Dk 9.29 : [1] *Šašom frakart, Xšmaiby. ʿapar garzišn i Gošurun ʿkad ʿo ʿdātān *ēstāt ʿandar Amahraspandān hanjaman ʿo Ohrmazd ʿhač ʿvas advēnakīh anākīh ʿi-š mēnokīhā ʿdīt ʿkū-š ʿpat tanomandīh ʿapar ʿrasēt ʿpat zatan u ʿozatan rēčēnītan u dužītan u appurtan ʿdātan i ʿhān i apārōn kunišn kāmak ʿvattar ʿpat pārak ʿo ʿoy i dušpātaxšāy mar u pat-iš kartārīh vat-huāxvīh u dušnikīrāyīh u zūr-goβākīh u vartak kartan i ʿhan i xēšm i staxmak ʿpat āz arišk ʿhač ʿhān i garmokīh gokastān ʿhān i tuβān tuxšak pāsušhāurv sardārīh ʿo ʿhān i sart i ʿapar oštāpkar gās u ʿoy xvar ʿxvādend *anapoxšišntar ʿdast ʿpat gurgīhā yuttāk-kartārīh ʿhač vačak* [2] *u vičārēnītan u jastan u ʿvas advēnak anākīh pat-iš kartan ʿkē-šān ʿnē bēš-ē ʿkad ʿhač sart ʿhast ʿhān-ič garm ʿapar ʿrasēt ʿu-šān ʿnē bēš-ē u ʿkad-im ʿbē ʿapakant aškambak košend ʿu-šān ʿnē bēš-ē ʿkad ʿhač gaz* [u] *udarasak ʿhān-ič i pūtaktom xrafstr i yūyēt.* [3] *u xvādišn i Gošurun ʿkū-m gētē ʿhān škaft u xēndakīh ʿmā brīhēn ! u ʿhakar-im ʿo gētē brīhēnēh, ʿhān-im uz-uštānīhā ʿbē ʿdah ʿkū amārtar ʿbavom *i ʿhān dušxvar dart aivāp-im ʿo takīk ʿ*dah ʿkē-šān ʿpat ayyārīh pānākīh i ʿman kartan patokīh ʿhast, ʿkad-ič kai u karap ʿhend !* [4] *U ʿapāk rāst-garzišnīh i Gošurun apoxšāyisn i Amahraspandān ʿpat ʿhān garzišn ʿpas dahišn i dām ʿkē-š ʿandar mas u pahrom martom ʿo košišn anāpišn ēβgat ʿkad-ič ʿo hambāstak ʿpat rēš u bēš garzišnīh čēgon Gošurun ʿhač adahišnīh ʿapāk-ič apityārakīh i kayān Gošurun mas i dātastānīhātar ʿbavēt, martom ʿpat gospand ayyārīh i zivistan vīnārtan šāyītan rād Gošurun ʿo gētē tanomandīh u ayyārīh i ʿmartom ʿdātan.* [5] *u kam mārtan ʿi-š gētē anākīh rād gospand madēnītan anāštīh patmoxian Gošurun ʿpat dahišn i Zartuxšt ʿo gospandān ayyārīh raβākēnītan i Zartuxšt dēn mazdēst ʿandar gēhān, božākīh <i> gospand u apārīk dahišn i ʿveh ʿpat bavandak raβākīh <i> dēn honsandēnītan.* [6] *ʿēn-ič ʿo Gošurun guft ʿkū : ʿgoβom ʿo ʿto višopišn-vičārišnīh (ʿkū anākīh ʿhač Ēnāk Mēnūk čārak ʿhast) ʿkē-m ʿnē dām frāč brīhēnīt ʿhēh ʿman ʿkē Ohrmazd ʿhom ʿkad-im anākīh i ʿhač ʿoy čārak ʿnē ʿdānist-ē.* [7] *ʿēn-ič ʿkū-š ētōn kāmak ʿbūt Ēnāk Mēnok ʿkū : ʿmā hakurč dām frāč brīhēnīt ʿhēh Ohrmazd u ʿētar axvīh ʿhēh ʿmā ratīh ū ʿmā kāmak ahrāyīh u pahrom apāyītan i ʿo kār u kirpak.* [8] *Pursišn i Gošurun ʿkū : ʿo ʿkē ʿaz brīhēnīt taxšīt ʿhom ? — Pāsaxv aβiš ʿkū : ʿo ʿoy i*

tuxšak i patmānīk. [9] *u ʿxvāstan i Gošurun gospandān rād ayyār u srāyišn ʿdāt i Ohrmazd ʿo ayyārīh i gospand ʿmart i ahraβ u srāyišnīh i gospandān rād šīrēnīh ʿandar ʿāp u urvar ʿkū ʿxvartan dāštan i gospand ʿoy pātaxšāy ʿkē-š ʿhast ʿdahēt vastr u ʿhān-ič i gospandān dahišn tuxšak ʿku-š vastr ʿdahēt ʿu-š pasušhāurβ ʿhač ʿhān paitākēnēt ʿkē gospand ʿbē afzāyēnēt u ʿoy-ič ʿkē ʿhān i dravand i xēšm Anēr vānišn ʿdahēt (ʿkū stuβ ʿkunēt).* [10] *afzāyēnītan i Ohrmazd gospand handarz i ʿo martomān ʿpat patmān xvarišnīh u grān puhr i ʿoy i adātīhā gospand bēš ʿdāt i Gošurun ʿpat hamkarp i Amahraspandān, hamkarp i ʿhān i xvaršēt rošnīh u kāmak doisr hučašm ʿkū daštan ožomandtar ʿoy ʿkē ʿo yazdān patvāčēt ʿu-š yazdān patvāčend.* [11] *ʿapar goβišn i Ohrmazd ʿēn-ič ʿkū ʿaz ʿhom ʿsaxvan āmārēnītār ʿhom ʿkē ʿsaxvan ʿhast i gētīkān i ʿhar 2 axvān rād ʿgoβend u ākās ʿhom kunišn ʿkē-šān varzīt ʿandar astomandān axvān ʿdēv u martom ʿkē-č varzend ; ʿaz ʿhom ʿbē-vičītār xvatāy u ētōn ʿhast čēgon ʿman kāmak ʿpat-ič ʿhān awdom axvān vartišn. harvist ʿhān ʿapar ʿvēnom ʿpat ʿhān i ʿman xrat u frazānakīh ʿkē ʿbūt, ʿkē ʿhast ʿkē-č hakurč ʿbavēt.* [12] *u taxšītan i Ohrmazd mizd ʿo gētīkān ʿpat mānsraspand ʿkē ʿbūt ʿēstēt pēš-raftār i sūtomandān (ʿku-šān dastβar ʿkē afzonīkīh u ākāsīh i harvist sūtomand ʿhast ʿhān mānsr.* [13] *ʿapar ēvakīh u ahamtākīh i Zartuxšt ʿandar ʿmartomān ʿpat kāmak i ahrāyīh u čārak šnāsīh i ʿapar vānītan i ēβgal u āmoxtakīh i dāmān.* [14] *Ahrāyīh ʿhast pahrom āpātīh.*

« [1] Sixième chapitre, Xšmaiby. Comment, sur le point d'être créée, Gōšurun se plaignit à Ohrmazd, à l'assemblée des Amahraspand, des outrages de différentes sortes qu'elle avait vus mentalement comme devant lui arriver à l'état incarné : qu'elle serait frappée, tuée, injuriée, volée, enlevée, que le méchant, animé d'une volonté criminelle la donnerait, coupée en morceaux, au *mar* mauvais souverain, qu'on l'outragerait, la délaisserait, lui témoignerait de la malveillance, que la fureur et la violence l'emmèneraient en captivité, par concupiscence et jalousie, la déplaçant d'une étable bien chaude où elle se trouverait sous la surveillance puissante d'un gardien de troupeaux en un endroit froid où elle serait livrée à la souffrance ; qu'on la mépriserait en la séparant, d'une main impitoyable, comme des loups, de ses petits, [2] les mettant à part et les détruisant. Et qu'ils lui causeraient des outrages de différentes sortes, eux qui n'auraient point à souffrir quand elle éprouverait le froid ou la chaleur, qui n'auraient point à souffrir quand, la renversant, ils lui frapperaient le ventre, qui n'auraient point à souffrir quand les serpents rampant sur leurs ventres et même les *xrafstr* les plus puants, la dévoreraient. [3] Sur la demande de Gōšurun : « Ne me crée pas dans le *gētē* où j'aurai à souffrir des maux aussi cruels ! « Et si tu me crées dans le *gētē*, alors fais-moi sans âme afin que je sois insen- « sible à cette douleur cruelle — ou alors confie-moi à des vaillants qui soient « suffisamment puissants pour me soutenir et m'aider face aux *kai* et aux « *karap* ! » [4] La plainte de Gōšurun était fondée et les Amahraspand en ont eu pitié. Cela non obstant, après que furent créées les créatures, dont la suprême et la plus excellente est l'homme, en vue d'affaiblir et de combattre l'Assaut, malgré que toutes se fussent plaintes des outrages et des maux qu'elles devaient souffrir, (demandant), tout comme Gōšurun, de ne pas être créées et que, même sans l'opposition des *kai*, la plainte de Gōšurun

fût privilégiée (?), Gōšurun fut créée dans le monde incarné, pour assister les hommes afin que ceux-ci pussent vivre et gouverner aidés par le bétail. [5] Il persuada Gōšurun de se soumettre à des souffrances limitées — le bétail devant être moins touché par l'injustice du *gētē* — en créant Zoroastre qui, pour assister le bétail, devait propager dans le monde la religion mazdéenne dont résulterait le salut pour le bétail et les autres bonnes créatures, à la suite de la propagation complète de la religion. [6] Il dit à Gōšurun également ceci : « Je te dis que la destruction peut être contrariée (c'est-à-dire « un remède existe contre l'injustice provoquée par le Mauvais Esprit) ; « car je n'aurais pas créé la création, moi, Ohrmazd, si je n'avais pas su « qu'il y avait un moyen contre cette injustice. » [7] Ceci également : Le Mauvais Esprit désirait : « Puisse Ohrmazd ne jamais créer la création ! « Puisse-t-il jamais n'y avoir de maître ni de chef, jamais de désir de justice, « jamais de volonté parfaite d'accomplir les devoirs et les actions méritoires ! » [8] Question de Gōšurun : « Pour qui suis-je créée ? » Réponse qu'elle reçut : « Pour l'appliqué et le raisonnable. » [9] La demande, par Gōšurun, d'un aide et du confort pour le bétail ; la création, par Ohrmazd, de l'homme juste pour aider le bétail, et de la saveur dans l'eau et dans les plantes pour la prospérité du bétail (celui qui fournit au bétail les pâturages l'entretient et le mange) ; c'est lui qui s'applique à le soigner (lui fournit les pâturages ; il révéla ainsi le pasteur par le fait qu'il favorise la croissance du bétail et qu'il triomphe de la fureur des non-Aryens, c'est-à-dire les paralyse). — [10] Sur le conseil donné aux hommes par Ohrmazd de faire prospérer le bétail en le mangeant d'une façon modérée et sur le châtiment terrible de celui qui nuit au bétail contrairement à la loi. Comment Gōšurun fut créée dans le *mēnōk* ayant la même forme qu'un Amahraspand, ayant la même forme que la lumière du Soleil, aux yeux pénétrants, jolie à voir (c'est-à-dire très forte quant aux bras), qui répond aux *yazat* et à qui les *yazat* répondent. — [11] Sur les paroles d'Ohrmazd, notamment ceci : « Je suis celui qui retient « les paroles que prononcent les êtres *gētē* pour les deux mondes ; et je connais « les actions que les *dēv* et les hommes ont faites dans le monde matériel « et qu'ils feront à l'avenir ! Je suis le Seigneur qui décide et ce que je veux « se passera au dernier tournant de l'existence ; je vois avec mon intellect « et avec ma sagesse tout ce qui était, tout ce qui est et tout ce qui sera « jamais. » — [12] Et comment Ohrmazd prépara pour les êtres du *gētē* la récompense par la parole sacrée qui est à la tête de tous les sauveurs (c'est-à-dire leur règle est cette formule qui contient la sainteté et le savoir de tous les sauveurs). — [13] Sur le caractère unique et incomparable de Zoroastre parmi les hommes par son amour de la justice, le discernement de la façon dont on peut vaincre l'Assaut ainsi que par l'enseignement qu'il a dispensé aux créatures. [14] La justice est le souverain bien (1). »

La scène entre l'Ame du Bœuf et Ohrmazd se passe au moment de la création du monde. Les malheurs dont se plaint Gošurun ne lui sont pas encore arrivés, elle les prévoit et voudrait les éviter. Elle demande aussi pour qui elle doit être créée dans le *gētē*. Mais Ohrmazd a un plan qui implique la création. Les malheurs, les outrages doivent être supportés parce qu'ils ont une fonction déterminée dans le plan divin,

(1) Notre traduction diffère sur quelques points de celle proposée par M. Lommel, *ZII* 10.1935.99-102.

parce que la créature doit être créée par Ohrmazd pour que l'Assaut puisse être vaincu (1).

Vaincu par qui ? La question rejoint celle de Gošurun et la complète. Le bétail est créé pour l'homme juste à qui incombe le premier rôle dans la bataille contre le mal. En propageant la religion mazdéenne, Zoroastre aidera le bétail et les autres bonnes créatures à obtenir le salut. Il sera le *axv* et le *rat* des autres êtres du *gētē* et le fait qu'il y en ait un, constitue déjà une victoire sur le Mauvais Esprit (2).

L'avènement de Zoroastre, qui n'est pour l'instant qu'une promesse, calme les appréhensions du Bovin ; il oriente l'histoire et lui confère son sens, c'est par lui que commence l'œuvre du salut.

Certes, ces perspectives cosmologiques ne sont pas explicites dans le texte gāthique, mais l'image évhémériste qu'on se plaît à leur substituer ne l'est pas davantage. La différence la plus marquée de la paraphrase et du texte de Y 29 est peut-être le caractère nettement ritualiste de celui-ci : la faveur accordée à Gǝušurvan est d'être admise dans le grand *maga* au même titre que l'homme. Mais l'homme et le bœuf s'aident aussi à tout moment de l'histoire du monde. Les deux aspects se complètent, leur rapprochement a une valeur symbolique.

D'autre part, le bétail est créé dans le *gētē*, il y sera exposé à des sévices de toute sorte. Il y sera aussi tué et mangé — mais le fait de manger le bétail et de le tuer ne constitue pas en soi un péché. Ce qui est interdit, c'est de le faire « démesurément » et contrairement à la loi. En effet, les textes mazdéens du Moyen Age interdisent aux fidèles d'abattre les animaux de moins d'un an, ainsi que les femelles qui portent ; et de manger de la viande non consacrée (3).

Dans ces textes aussi, le fait d'être dévoré par des serpents est considéré comme un malheur des plus graves pour le bétail ; le fait de tuer une femelle qui porte ou de la séparer de ses petits est réprouvé comme particulièrement odieux.

La « mesure », *patmān*, n'équivaut pas à tuer peu de bétail, mais à le tuer au bon moment. Le faire avant qu'il ait atteint un certain âge, c'est faire l'œuvre d'Ahraman en empêchant sa croissance ; ne pas le faire passé cet âge, c'est assister à son dépérissement avec la perspective de devoir livrer son corps aux serpents (4).

La situation décrite dans le chapitre IV du Bundahišn (*Ankl* 46.3-47.6) ne diffère pas sensiblement de celle que rapporte le *Varštmānsr* ; elle permet de préciser certains points :

1) Gošurun est expressément mise en rapport avec le Taureau Pri-

(1) V. plus bas, p. 412 ss.
(2) Parce que les efforts de la créature seront en quelque sorte ordonnés et l'évolution vers la rénovation amorcée.
(3) V. *RHR* 155. 167-182, à comparer notamment *Dārāb Hormazyār's Rivāyāt* 1, 260 ss. Nous comptons revenir prochainement sur la question.
(4) V. également notre commentaire de *Dk* 7.10.

mordial ; elle est son âme *(Gošurun čēgon ruβān i 'gāv i ēvakdāt)*. Elle quitte le corps du Taureau abattu par l'Assaut et c'est devant ce corps qu'elle pousse un cri aussi fort que celui d'un millier d'hommes qui se plaindraient à la fois.

2) Elle se plaint de ce qu'après la mort de Gayomart, il n'y aura personne pour assurer sa défense ; il faut qu'Ohrmazd crée l'homme qu'il avait promis de créer pour qu'il veille sur le bétail. Pleurant, l'Ame du Bœuf arrive jusqu'à la sphère du Soleil ; là, on lui montre la *fravahr* de Zoroastre, homme qui doit être créé dans le monde. Gošurun en est contente et accepte de nourrir la création ainsi que la création nouvelle du bétail dans le *gētē*.

Le texte parallèle de Zātspram est moins détaillé :

ZS 2 : [13] Lorsque la Vache Primordiale eut trépassé, Gōšurun, c'est-à-dire l'âme même de la Vache Primordiale, quitta son corps, de la même façon que les âmes qui quittent le corps des trépassés. Elle se plaignit à Ohrmazd en poussant un cri pareil à celui que pousserait une armée de mille hommes qui se plaindraient tous à la fois.

[14] Ohrmazd réussit mieux à préserver Gayōmart. A cause du mélange des créatures, il quitta la Terre pour monter au Ciel. Gōšurun le suivit en se plaignant. Elle poussait des cris : « A qui laisses-tu le gouvernement des créatures ? »

Les textes que nous venons de citer ne laissent pas apparaître la signification rituelle du mythe, au moins pas explicitement. Mais arrêtons-nous un peu à certains détails. Le but avoué de l'assurance donnée par Ohrmazd à Gošurun est de garder le bétail pour les hommes, de le créer (de nouveau) dans le *gētē* pour qu'il nourrisse l'homme tout en étant protégé par lui. Dans le texte gāthique, le bétail est créé pour le pasteur mais exige de lui les pâturages.

C'est la création de (la *fravahr* de) Zoroastre qui constitue l'apaisement donné au bétail par Ohrmazd. Dans le mythe indien, l'adjonction du lait au *Soma* permettait à Mitra de garder le bétail ; selon la strophe 7 de notre *hāiti*, qui fait allusion au lait et à l'offrande, Zoroastre révélera le procédé aux hommes.

La coïncidence ne semble pas fortuite. D'un côté, l'adjonction du lait au *Haoma* est caractéristique du sacrifice zoroastrien ; de l'autre, Zoroastre lui-même, selon le mythe connu et attesté aussi bien par le *Dēnkart* que par Zātspram et Šahrastānī, fut conçu après que ses parents eurent consommé du lait mélangé avec du *Hom* (1).

La portée symbolique de tels rapprochements est évidente ; ils permettent d'apprécier autrement que par le biais d'une interprétation évhémériste la valeur du mythe de l'Ame du Bœuf. La formule *yā xšnəvīšā gəuščā urvānəm* acquiert dans ce contexte une signification et une portée tout à fait différentes, analogues à celles dont il est question

(1) V. plus bas, p. 286.

dans le mythe des *Brāhmaṇa* (1). Satisfaire l'Ame du Bœuf, c'est faire en sorte que, malgré tout, la possession du bétail soit assurée aux hommes, que malgré toutes les tribulations que celui-ci doit supporter, il consente à redescendre dans le *gētē*.

Mais il s'agit ici non seulement de supporter des tribulations, mais aussi de se laisser tuer, dépecer, manger. Si la notion spécifique de la mesure (2) peut expliquer le fait que l'Ame du Bœuf y consent, elle ne le fait que très partiellement. Une autre tradition qui se rattache au même mythe révèle un autre aspect non moins important. Le passage provient de la version pehlevie d'un texte avestique perdu (3) :

Dk 7.2.67 : Quant au Bovin Primordial, il est révélé : Réagissant au massacre fait par le Mauvais Esprit, il éleva sa voix pour dire : « Même si tu penses ceci, ô Mauvais Esprit ignorant : « Je réussirai en tout en massacrant », tu ne réussiras pas en tout en massacrant, en ce qui nous concerne ; car tu es incapable de nous faire périr au point que nous ne puissions être de nouveau. Dès maintenant je te le dis : cet homme viendra au dernier tournant de l'existence, Zoroastre le Spitamide, qui sèmera l'angoisse parmi les *dēv*, les complices des *dēv* et les criminels bipèdes. »

Le *Saddar Bundeheš* transmet une tradition voisine (4).

A quoi aboutira, entre autres, le dernier sacrifice célébré par Sošāns et ses assistants ? A la Rénovation, à la re-naissance de tous les êtres vivants, à la réintégration de la créature dans le Créateur. Mais pour le Bovin Primordial, il en sera, dit la *rivāyat*, autrement : tous les animaux qui étaient issus de lui remonteront la chaîne de leurs ancêtres et se fondront dans le Bovin Primordial. Celui-ci passera dans le *mēnok*, se mélangera aux hommes, laissera la saveur de sa viande dans leur bouche et reviendra dans le *gētē* (5).

Le dernier sacrifice aboutira ainsi à la reconstitution de l'animal tué au début de l'histoire. Son meurtre, par le Mauvais Esprit, n'en a pas été moins bienfaisant : les animaux et une partie des plantes lui doivent leur existence. Ce fut là une forme de résistance à l'agression qui doit emporter la victoire finale. Sans elle — sans la procréation qui établit un lien entre le moment primordial de l'Assaut et la Rénovation, cette dernière ne serait pas possible.

Les paroles du Bovin Primordial adressées à son assassin font ainsi allusion à la renaissance future assurée par le dernier sacrifice de la dernière année du monde ; renaissance rendue possible par le meurtre lui-même qui ouvre la voie à la procréation et relie ainsi les deux bouts de l'histoire.

(1) Le but de celui-ci est d'expliquer comment, malgré le fait de tuer le bétail (ou Soma), la possession du bétail peut être assurée au sacrifiant qui se conforme à ce que fait Mitra.
(2) V. *RHR* 155, p. 177 ss.
(3) Pour analyse littéraire, v. notre commentaire du passage.
(4) Mais il remplace ici le Taureau Primordial par Gayomart, 1.3 s.
(5) V. plus haut, p. 90.

La doctrine de la mortalité bienfaisante, constante dans les textes pehlevis, est formulée avec le plus de précision dans le *Dātāstān i dēnīk* (1). Elle est liée d'une façon organique à celle du temps limité assigné à la lutte des deux adversaires (2).

Nous insistons ici seulement sur le côté ritualiste du problème. L'histoire du monde comprise entre deux sacrifices dont l'un sépare les mauvais effets de l'autre est une variante particulière d'une représentation fort répandue selon laquelle un sacrifice consiste à reconstituer le corps de la victime que l'on vient d'immoler.

Si tel est le cas dans les Gāthā — et les faits indiens nous autorisent à en envisager la possibilité — si d'autre part nous savons que le dernier office du monde, archétype de tous les offices zoroastriens, aboutit à un résultat analogue, la perspective de la dernière strophe de *Y* 29 devient claire (3) : l'Ame du Bœuf demande à être admise, avec l'homme, au grand *maga*, au sacrifice dont résultera la restauration du Bovin Primordial.

§ 29. *LES DEUX ESPRITS*

Nous avons dit plus haut que la question qui ouvrait la dernière strophe de *Y* 29 ne trouvait de réponse qu'au chapitre suivant. Nous avons souligné, d'autre part, que le mythe du choix avait un aspect ritualiste fort important et nous avons étudié dans cette perspective le parallélisme entre le rôle joué ici par Vohu Manah et par *sumati* dans le *Rigvéda*. L'interprétation proposée de *maga* nous permet maintenant de relier et d'approfondir ces deux points et de montrer comment peut être conçu le mythe du troisième chapitre de la *Gāthā Ahunavaiti*.

La tradition y a toujours vu la description du moment qui suit immédiatement l'Assaut, la rencontre des deux Esprits qui créent la Vie et la Non-Vie eut lieu auprès de Gayomart, pour lui donner la vie ou la mort, et déterminer ainsi le sort ultime des hommes (4).

Il est possible que certains détails du mythe, et peut-être le nom même de Gaya Martan doivent leur existence à une exégèse erronée (5) de quelques strophes du chapitre (6). Mais il est toujours risqué de soutenir qu'un mythe comme celui de Gayomart ne doit son existence qu'à un accident d'interprétation. Si la tradition a vu dans *Y* 30 une

(1) *DD* 37.38 ss.
(2) V. plus bas, p. 400 ss.
(3) V. plus haut, p. 150 ss.
(4) Le motif, constant, découle logiquement de la conception des deux Esprits comme respectivement Créateur et Destructeur. A la naissance de Zoroastre — et de tout enfant — les deux Esprits viennent apporter la vie et la mort, et c'est de la prédominance de l'un d'eux les pleurs ou les sourires à la naissance. Le caractère archétypique du mythe de Gayōmart est ainsi clairement défini.
(5) HARTMAN, *Gayōmart*, 19 ss., 37 ss.
(6) Mais rien ne prouve que cette exégèse soit spécifiquement « zurvanite » et « hérétique ».

allusion au mythe de l'homme primordial, c'est parce qu'elle a voulu la voir et parce que, sous une forme ou sous une autre, ce mythe lui était connu. Mais rien ne prouve que le *bąnayən ahum marətānō* ne puisse pas se référer à la souillure apportée à l'existence humaine lors de l'Assaut primordial des forces du mal, et toujours actuelle.

Quoi qu'il en soit de ce détail, le moment décrit dans *Y* 30 est celui des origines. Le mythe est raconté ici pour fournir des bases métaphysiques au conflit décrit et vécu, pour — si notre interprétation est juste — élargir l'horizon de la vision de *Y* 29 et lui fournir son cadre.

L'enjeu est formulé par la première strophe et se rattache au même cercle d'idées que les réalités mentionnées à la fin du chapitre précédent. Ce que l'on proclame, ce que « celui qui sait » doit retenir, ce sont les louanges d'Ahura et les prières de Vohu Manah.

Or, comme l'a bien vu M. Humbach, on ne s'adresse pas ici à des hommes (1), mais à des divinités, à qui l'on offre « le bonheur qui apparaît à travers la lumière » (2).

La tradition, qui ailleurs déforme le sens des passages gāthiques, est ici remarquablement fidèle au texte ; elle sait, en tout cas, que le contenu de la première strophe est en rapport avec des faits de culte. Voici ce qu'en dit le *Varštmānsr nask* :

Dk 9.30.1 : *Haftom frakart, At-tā-vaxšy. ʿhač ēzišnomandīh nyāyišnomandīh i dēn mānsr mēnok. u ʿēn-ič ʿkū mēnok i ēzišn i ʿoy humēnītār i ākās dānāk ʿmart tēž ʿapar gumēxtēt ʿo ʿhān i xvaršēt rošnīh ʿo kāmak — *hučašmīh u urvāxm i Amahraspandān patvandēt.*

« Septième chapitre, *At tā vaxšyā*. Que l'esprit des formules de la religion est digne d'adoration et d'hommage. Et notamment ceci : l'esprit du sacrifice d'un homme bien intentionné, expert et sage rejoindra vite la lumière du Soleil et s'unira à la beauté et à la joie des Amahraspand (3). »

La deuxième strophe insiste sur la nécessité pour tout individu d'opérer le choix et que ce choix soit accompli avant une action rituelle (4). Il s'agit apparemment du choix du rituel correct et efficace.

La strophe 3 est pour nous d'une importance capitale. Elle introduit tout d'abord « les deux Esprits primordiaux qui se sont révélés, dans leurs pensées, paroles et actions, comme le meilleur et le méchant » et se termine par le verset *ayåsčā hudåŋhō ərəš vīšyātā nōiṯ duždåŋhō*. Or, *hudāh-* correspond exactement à véd. *sudās-* « celui qui donne bien, dont les offrandes sont bonnes » (5) : choix rituel, donc comme dans les deux strophes précédentes. Ici encore la tradition en garde le souvenir.

Nous ne pensons pas à la traduction pehlevie du *Yasna* qui rend le

(1) *MSS* 7.77 ss.
(2) *Ibid.*, 9.77 s.
(3) Cf. SCHAEDER, *Iranische Beiträge*, 288.
(4) Sur *yāh-*, HUMBACH, *MSS* 8.1956.79-81.
(5) HUMBACH, *MSS* 2.1952.9 ; LENTZ ,*Yasna* 28.25

verset en question par *ʽhač ʽoyšān ʽoy i hudānāk (Ohrmazd) rāst ʽbē vičīt, ʽnē ʽhān i dušdānāk (Ēnāk Mēnok)* :

« Des deux, c'est le Sage (Ohrmazd) qui choisit bien, non le Sot (le Mauvais Esprit). »

La comparaison avec la paraphrase donnée par le *Varstmānsr nask* vaut la peine d'être entreprise ; c'est un des cas où l'indépendance des deux textes éclate avec le plus d'évidence (v. *Dk* 9.30.4-5).

Le fait que le passage qui nous occupe est en partie responsable de la naissance du démon Ariš qui provoque les ravages que l'on sait dans les septième et huitième chapitres du *Varštmānsr nask*, et aussi la mention des deux Esprits jumeaux où on a voulu voir l'origine du mythe zurvanite, lui a valu d'être traité à plusieurs reprises (1) ; aussi nous bornerons-nous ici à quelques remarques concernant le problème qui nous intéresse. La première concerne le *dēv* Ariš lui-même, ou plutôt la traduction du mot *ərəš* correctement rendu par *rāst* dans le *Yasna pehlevi* : la déformation est intentionnelle et ne résulte pas d'une incompréhension du texte. — D'autre part, la clause *ʽkad-iš šnāsakān ʽdēvān ēzišnīh guft* doit être comprise autrement qu'on ne le propose d'habitude. Le point fondamental est l'interprétation de *šnāsakān* que nous serions enclins à interpréter par « ceux qui savent » ; quant à la construction, le mot détermine *ʽdēvān-ēzišnīh* et le groupe signifie « l'adoration des *dēv* de (= par) ceux qui savent ». Or, il s'agit de paroles mensongères attribuées au *dēv* Ariš, et tout le passage entre *Ohrmazd u Ahraman*... et *ʽo apāxtarīkān ʽdēvān* constitue ses paroles. Au § 5, on polémise contre ses paroles, tout d'abord en le traitant de menteur (*ʽapar drujanīh i Ariš*), ensuite en proclamant la doctrine contraire : le bien et le mal n'ont pas la même origine. C'est à partir de ce contexte qu'il faut comprendre la seconde partie du § 4. Ariš vient de mentir en attribuant une origine commune à Ohrmazd et à Ahraman ; mais il ne s'arrête pas en si bon chemin et continue en prétendant que l'Amahraspand choisit le pire et « proclama que ceux qui savent doivent adorer les *dēv* » (la fin du paragraphe, à commencer par *ʽēn ʽkū*, constitue une sorte de glose expliquant que l' « adoration des *dēv* » consiste à « donner » le bétail aux *dēv* planétaires (?) (2) ; nous nous retrouvons). La mention d'un Amahraspand, qui a causé tant de difficultés aux interprètes modernes du passage (3) n'a rien d'étrange ; la réalité paraît plus simple

(1) SCHAEDER, *Iranische Beiträge*, 288-291 ; BENVENISTE, *MO* 26/7.1932/33.209-11 ; HERZFELD, *API* 130 ; ZAEHNER, *Zurvan* 429-31 ; HARTMAN, *Gayōmart* 23 ss.

(2) La traduction de *apāxtarīkān* par « planétaires » est loin de s'imposer. Il s'agit ici d'un texte traduit de l'avestique où *apāxtara* « nord » ; et c'est bien le nord qui est le siège des démons. Ainsi en attaquant Zoroastre avant sa naissance, le Mauvais Esprit vient du côté nord, *Vd* 19.1. On ne saurait en aucun cas y voir un témoignage du culte astral « zurvanite ».

(3) Selon M. Schaeder il s'agirait ici d'un mauvais Amahraspand (que M. Benveniste identifie avec *Xēšm* mentionné plus loin) comparable à Malek Ta'us chez les Yézidis. Mais le cas de celui-ci ne saurait être évoqué ici, il s'agit d'un développement propre au

que les théories avancées : Ariš attribue à l'Amahraspand (c'est-à-dire Ohrmazd ou Spēnāk Mēnok) le choix contraire à celui qu'il a opéré. Son mensonge est double et concerne aussi bien la théogonie que la morale. Selon la doctrine fausse proclamée par lui, les deux esprits ont la même origine ; c'est pourquoi le « bon » (ou plutôt celui que la vraie religion considère comme tel) peut recommander de mauvaises actions. Le § 5 oppose à ces allégations la doctrine correcte sur l'origine du bien et du mal. La cause du caractère bon et mauvais des deux mondes opposés de lumière et de ténèbres : ... *u ʽvehīh <i> ʽhān i rošn sūʽpat vičīn <i> varšt u ʽvattarīh i ʽhān <i> tam* « et (que) l'existence de lumière est bonne pour les actions qu'elle a choisies, et celle de ténèbres mauvaise ».

Ces considérations nous permettent de serrer davantage la signification du terme de *šnāsakān* au § 4. Nous avons vu que, dans le texte gâthique, le choix est opéré par les *hudāh-* et les *duždāh-*. Or, quelle que soit la valeur primitive des deux termes, ils ont été de bonne heure conçus comme désignant respectivement les « sages » et les « insensés » ; c'est cette valeur que la version pehlevie exprime par *hudānāk* et *dušdānāk*. Dans le *Varštmānsr*, le menteur Ariš prétend que le Bon Esprit non seulement a lui-même choisi le pire mais qu'il a proclamé que « ceux qui savent » doivent adorer les *dēv*. Il est clair que si la fin du § 4 de *Dk* 9.30 est une paraphrase *a contrario* de *Y* 30.3 *c*, les *šnāsakān* qui y sont mentionnés sont identiques aux *hudāŋhō* de celui-ci. Nous avons affaire à une traduction du terme avestique différente de celle qu'offre la version pehlevie connue, et indépendante d'elle. Le *Varštmānsr* est ici indépendant du *Yasna* pehlevi et se rattache directement au texte qu'il commente.

Le fait que le « pire » est désigné ici comme « le culte des *dēv* » en fournit peut-être une autre preuve. La valeur originelle de *hudāh* étant « celui qui donne bien, qui offre des sacrifices à qui il faut et comme il faut », nous voyons que, bien que rendant *hudāŋhō* par « ceux qui savent », le Varštmānsr se souvient parfaitement que le choix opéré est rituel et que ce qu'il ne faut pas faire, c'est rendre le culte aux *dēv*.

Les strophes qui suivent sont moins caractéristiques. Elles ne fournissent aucun argument nouveau pour « l'assise dans la vie » rituelle des Gāthā, mais rien non plus qui puisse la remettre en question. L'indication de la strophe 4 selon laquelle les deux esprits auraient créé au début la Vie et la Non-Vie et déterminé le sort ultime des justes et des

soufisme tendant à réhabiliter Iblis, v. LESCOT, *Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, 48-60, et déjà MASSIGNON, *RHR* 1911.1.200-207 ; MEIER, *Westöstliche Abhandlungen Tschudi*..., 244-257.

L'argumentation de M. Zaehner selon qui il s'agirait d'un élément, l'eau, n'est pas convaincante.

méchants acquiert dans notre contexte un sens beaucoup plus précis grâce à la référence à l'Ame du Bœuf.

Les six premières strophes de *Y* 30 se présentent ainsi comme une unité et définissent les conditions dans lesquelles le sacrifice peut être efficace. C'est le Saint-Esprit qui a créé la vie, il convient donc que les louanges et les prières s'adressent à lui, que ce soit lui que choisissent les fidèles. Il ne faut pas adorer les *daiva*, car ils ont choisi Ačišta Manah et « rendent malade » l'existence de l'homme.

A ce moment précis vient la réponse à la question posée à la fin du chapitre précédent, réponse toute provisoire d'ailleurs, sous la forme d'un souhait : « accompagnée par Xšaθra, Aša et Vohu Manah, qu'Ārmaiti vienne à nous » ! L'office remplissant les conditions requises, on s'attend à ce que son résultat soit celui que l'on espère, et que les Entités y soient présentes comme on l'a demandé.

Mais ce désir est accompagné d'un autre dont la portée est beaucoup plus considérable : « Puissions-nous être ceux qui renouvelleront cette existence. » La signification de l'expression telle que nous l'avons entrevue plus haut en comparant l'usage de textes plus récents et des passages parallèles védiques trouve ici sa confirmation par le contexte.

Désormais, des images eschatologiques peuvent être dressées. La défaite des méchants et leur châtiment sont proches et possibles ; l'empire d'Ahura Mazdā sera établi, les justes — ceux qui se conforment à Aša — seront récompensés (str. 8-10).

Il y a une condition cependant ; les hommes doivent connaître les dispositions établies par Mazdā, à savoir qu'il existe un bonheur et un malheur, que les *drəgvant* sont voués à une longue existence de ténèbres, mais les justes au salut. Si tel est le cas, tout ira bien pour eux (str. 11).

§ 30. *LES HOMMES*

Des hauteurs de la métaphysique, des perspectives eschatologiques, la dernière strophe de *Y* 30 nous a déjà ramenés sur terre en évoquant l'homme, destinataire des dispositions d'Ahura. Le chapitre suivant développe cette idée.

« Nous souvenant de ces dispositions, nous proclamons des paroles jamais entendues par ceux qui, en suivant les dispositions de la *druj*, détruisent les êtres d'Aša — mais les meilleures choses pour ceux qui ont donné leur foi à Mazdā. »

Nous avons déjà cité cette strophe et vu comment elle se rattache au chapitre précédent. Précisons maintenant comment, dans le monde indo-iranien ancien, concevoir la destruction des êtres d'Aša (ou du monde d'Aša) par les dispositions de la *druj*.

On pense d'habitude que la destruction des *gaēθā* d'Aša désigne ici un fait précis : la religion combattue par Zoroastre aurait recommandé

des sacrifices sanglants contre lesquels se serait dressé le Spitamide, tout comme les prophètes d'Israël qui combattaient le culte cananéen (1).

L'interprétation sépare les faits gāthiques des faits védiques analogues et aussi les Gāthā du reste de l'Avesta.

Les faits védiques sont connus. Le sacrifice offert doit amener le bien : c'est la règle, c'est l'ordre des choses, c'est la vérité. Le doute quant à son efficacité suffit à provoquer le mal ; plutôt, il est le mal, il est ce qui s'oppose à l'ordre des choses, il est le mensonge (2). Invoquons ici une fois de plus le mythe zurvanite : c'est le doute quant à l'efficacité du sacrifice qui amène le mal dans le monde.

Vérité, ordre, réalité, justice : tout cela est impliqué par la notion indo-iranienne de *ṛta*. Ordre cosmique et ordre social, le sacrifice dûment accompli, la parole correctement prononcée, le contrat respecté, toutes ces choses sont telles qu'elles doivent être, elles sont vraies, elles sont réelles. Le désordre cosmique et social, le sacrifice mal accompli, la parole mal prononcée, l'engagement non tenu, tout cela est contraire à la règle, est mensonger, est irréel. Et point n'est besoin de rappeler ici l'étymologie du terme indo-iranien pour désigner la « vérité », skr. *satya*, av. *haiθya* qui est un dérivé de *sat* « étant » ; vérité et réalité se confondent ici. Et avec elles la justice, qui n'est au fond que protection contre la transgression de l'ordre des choses et, dans une certaine mesure, son rétablissement. On sait que c'est le sens de « justice » qui prévaut en iranien (3), mais il n'est pas le seul et il n'est pas difficile de retrouver, dans nos textes, des témoignages de différentes acceptions du mot *aša*, *arta*, analogues à celles du *ṛta* védique.

Nous ne pouvons procéder ici à une enquête exhaustive et nous contentons d'une brève analyse de quelques passages significatifs.

Dans l'inscription de Xerxès, Arta est le garant de la régularité du sacrifice : ainsi, après avoir détruit le temple des *daiva*, le roi adore Ahuramazdah *artācā brazmaniya*. En répétant ce sacrifice de la même façon que ses sujets pourront être *šiyāta* de leur vivant et *artāvan* après leur mort. Quelle que soit la valeur exacte de la formule employée, l'acception « rituelle » du terme *arta* ne fait pas ici de doute : c'est bien *arta* qui permet d'accomplir un sacrifice d'une façon correcte et c'est cet accomplissement qui engendre la récompense (4).

Le même usage est attesté dans les Gāthā (5). Nous nous bornons ici à relever quelques passages dont le contexte est suffisamment clair pour écarter tout soupçon de sollicitation de textes.

(1) Seul M. ZAEHNER, *The teachings of the Magi*, 126-130, adopte ici une attitude un peu plus nuancée.

(2) Sylvain LÉVI, *La doctrine du sacrifice*, 109 ss., 163 ss.

(3) V. notamment B. GEIGER, Rta und Verwandtes, *WZKM* 41.1934.107-26.

(4) Cf. NYBERG, *Religionen* 478 : « rite » (aussi HENNING, *TPS* 1945) ; explication préférable à celle de H. HARTMANN, *OLZ* 40.1937.150 « durch Arta ».

(5) GEIGER, *Die Aməša Spənta*, 189, reconnaît cette acception rituelle d'Aša seulement pour Y 43.9.

Nous avons vu que le premier chapitre de la *Gāθā Ahunavaiti* constitue une magnifique introduction non seulement à cette Gāthā mais à l'ensemble du cycle gāthique. Le fait que sa forme est celle d'une prière est reconnu même par MM. Duchesne-Guillemin (1) et Tavadia (2) dont la conception du caractère des Gāthā est pourtant totalement différente de la nôtre. Le contexte est ainsi aussi favorable que possible pour que Aša puisse apparaître avec une valeur « rituelle » analogue à celle qu'a son équivalent v. perse dans l'inscription de Xerxès. Voyons a troisième strophe.

yə vå ašā ufyānī manasčā vohū apaourvīm
mazdąmčā ahurəm yaēibyō xšaθrəmčā aγžō.nvamnəm
varədaitī ārmaitiš ā mōi rafəδrāi zavə̄ng jasatā

La strophe mentionne cinq Entités : Mazdā Ahura, Vohu Manah, Xšaθra, Ārmaiti et Aša. Les deux premiers sont sûrement coordonnés ; c'est à eux que s'adresse la louange. Plus difficile est l'interprétation à donner de Xšaθra. Le *čā* indiquerait la coordination avec les deux autres, mais d'autre part *xšaθrəmčā* semble faire partie de la proposition relative *yaēibyō... varədaitī ārmaitiš*. Deux solutions sont *a priori* possibles dont aucune n'est entièrement satisfaisante : ou séparer *čā* de *xšaθrəm* pour le rapporter à l'ensemble de la subordonnée et concevoir *yaēibyō* comme parallèle à *mōi*. Ainsi, après Bartholomae, M. Duchesne-Guillemin traduit « A moi qui veux vous chanter... et à ceux dont la Dévotion accroît l'Empire — de façon qu'il ne diminuera plus — venez à mes appels pour me soutenir (3). » La traduction de M. Tavadia est moins claire, mais analogue : « I who would sing you as Holy-Light... for (all of) whom devotion increases the non lessening Dominion — to me for support come you at, all (4) ! » Le second parti, séparer *xšaθrəmčā* de la clause relative — et de *aγžōnvamnəm* — pour le rapprocher de *manasčā vohū* et de *mazdąmčā ahurəm* est celui de M. Lentz ; on ne peut pas dire qu'il donne plus de clarté (5) : « Der ich wie nie zuvor verherrlichen will — mit der Wahrheit — euch : das gute Denken, den weisen Herrn und die Herrschergewalt (euch), denen die rechte Denkweise (sie) unvergänglich wachsen lässt, kommt auf meine Rufe herbei zu (meiner) Unterstützung ! »

Nous ne trancherons pas ici le débat (6), ce qui nous intéresse, c'est la fonction à donner à Ašā. Ici de nouveau, les traducteurs divergent. M. Duchesne-Guillemin conçoit *ašā* comme déterminant *vå* et traduit : « ... qui veut vous chanter... en tant que Justice, ô Bonne Pensée et

(1) *Zoroastre*, 218.
(2) *Indo-Iranian Studies*, 2.18 s.
(3) *Zoroastre*, 220.
(4) *Indo-Iranian Studies*, 2.18 s.
(5) *Yasna* 28, p. 13.
(6) Cf. l'analyse de M. LENTZ, *ibid.*, 18 ss.

Seigneur Sage... » ; bien qu'apparaissant sous une forme grammaticale différente, *ašā* aurait la même fonction que les deux autres entités. La traduction de M. Tavadia est analogue et M. Lentz est près de considérer l'instrumental *ašā* comme un sociatif (1) ; seule, la traduction de Maria Wilkins Smith diverge légèrement ici (« ... who would praise you through justice »).

Voyons les choses de plus près, et tout d'abord superposons le passage parallèle déjà mentionné de l'inscription de Xerxès (*XPh* 51-56) : ... *martiya hya avanā dātā pariyaitā tya Ahuramazdā ništāya utā Ahuramazdām yadataiy artāčā brazmaniya hāuv utā jīva šiyāta bavatiy utā mṛta artāvā bavatiy* :

« L'homme qui respecte la loi qu'a établie Ahuramazdah et qui sacrifie à Ahuramazdah selon Arta et au *brazman*, sera heureux dans cette vie et bienheureux après sa mort. »

Retenons les deux moments essentiels dans une doctrine ritualiste : l'accomplissement d'un sacrifice selon les règles et la récompense. Ils se retrouvent dans *Y* 28.3 ; on invoque Mazdā Ahura et les autres Entités en leur demandant leur secours. Et ceci est la conséquence, la récompense de cela. Mais de quelle invocation s'agit-il ? On nous dit qu'elle est « sans précédent » (2) et — tout comme le culte recommandé par Xerxès — elle est faite « selon Aša ».

Le parallélisme paraît parfait et nous croyons être en droit de traduire (3) :

« A moi qui, sans précédent, veux vous chanter selon Aša, ô Vohu Manah et Mazdā Ahura et (ceux) pour qui Ārmaiti accroît l'Empire qui n'est pas pour diminuer, venez donc me soutenir (en répondant) à mes appels ! »

Le passage n'est pas isolé dans les Gāthā. Prenons-en un autre, *Y* 50.8 :

mat vå padāiš yā frasrūtā īžayå
pairījasāi mazdā ustānazastō
at vå ašā arədrahyačā nəmaŋhā
at vå vaŋhəuš manaŋhō hunarətātā

« Avec des versets du zèle (?) (4) je vous aborderai, ô Mazdā, les mains étendues : vous, selon Aša, avec l'hommage de l'ardent, vous, avec la vigueur de Vohu Manah. »

(1) *Loc. cit.*, 13 ; mais cf. *ibid.*, 18.
(2) *Apūrvya* est courant dans le Véda ; il ne saurait être question ici d'une allusion au caractère nouveau du culte gāthique.
(3) Sur *apaourvīm*, v. encore LENTZ, *ibid.*, 20, 56.
(4) Cette traduction (GELDNER, *Studien zum Awesta*, 1.64-70) est très douteuse. Le dvandva *ita (čā) āzūiti (čā)*, déjà gāthique, l'admet difficilement : « le zèle et la libation », « le zèle et le beurre », « le zèle et le purin » ne paraissent pas bien convaincants. Si *āzūiti* est un terme liturgique, *itā* l'est également et les quatre exemples gāthiques apparaissent dans des contextes indubitablement rituels. Il serait tentant de rapprocher, malgré les difficultés phonétiques, véd. *iṣ*, *iḍ*, *ira*, *iḍā* dont la valeur sémantique est assez proche de celle d'*āzūiti*. V. encore HUMBACH, *IF* 63.41 ss.

Voyons encore le début de la strophe suivante :

tāiš vå yasnāiš paitī stavąs ayēnī
mazdā ašā vaŋhəuš šyaoθanāiš manaŋhō

« Avec ces offrandes vers vous je veux aller vous exaltant selon Aša, ô Mazdā, avec les actes de Vohu Manah ! »

Le début de *Y* 45.6 est tout à fait parallèle :

at fravaxšyā vīspanąm mazištəm
stavąs ašā yə̄ hudå yōi həntī

« Je proclamerai le plus grand de tous, celui qui donne bien à ceux qui existent, en l'exaltant selon Aša. »

Il est possible qu'une valeur analogue soit à attribuer à Aša dans le premier verset de *Y* 33.6 : *yə̄ zaotā ašā ərəzuš hvō mainyəus ā vahištāt kayā*, que nous proposons de traduire :

« (Moi) qui, prêtre selon Aša, désire apprendre du meilleur Esprit les droits (chemins). »

On pourrait multiplier des exemples du même genre, mais nous nous limitons à dessein aux quelques passages où la valeur « rituelle » d'Aša paraît la plus évidente.

L'ordre rituel n'est qu'un cas spécial de l'Ordre en général et Aša désigne l'un comme l'autre. Dans un domaine que l'on pourrait appeler « moral », c'est de nouveau « selon Aša » que Mazdā est censé récompenser les bons (on remarquera combien est proche ici la valeur sotériologique de v. p. *artāvan*). Et, lorsqu'il s'agit de faire prospérer les biens, favoriser la croissance, protéger le bétail, cela se fera « selon Aša », « en accord avec Aša », « par Aša ».

Le passage *Y* 44.10 est tout à fait caractéristique à cet égard :

tat θwā pərəsā ərəš mōi vaočā ahurā
tąm daēnąm yā hatąm vahištā
yā mōi gaēθå ašā frādōit hačəmnā

« Et voici ce que je te demande, réponds-moi bien, Ahura : cette *daēnā* qui est la meilleure des êtres, qu'elle fasse prospérer mes *gaēθā* selon Aša... »

Rapprochons un passage justement célèbre du *Vidēvdāt*, 3.30 s. Le chapitre dont il fait partie est un hymne à la gloire de la Terre Nourricière où sont décrites les actions qui plaisent à celle-ci et d'autres qui la contrarient. Or, parmi les premières, une place éminente revient à l'agriculture.

Celui qui travaille la terre, c'est comme s'il couchait avec son épouse bien-aimée, et sa récompense est analogue : la terre lui apporte des fruits comme la femme lui donnerait des enfants [25 s]. Il sera toujours bien nourri et ne sera pas obligé de mendier sa subsistance. Celui qui sème le blé et travaille la terre nourrit et fait progresser la religion

mazdéenne [31]. Semant du blé, il fait comme s'il semait de l'Aša [30-31].

Au fond, c'est l'agriculture qui est à la base de toutes les activités humaines car elle fournit la nourriture et rend la vie possible [33]. Aussi les *daiva* ne s'y trompent point et se sauvent toutes les fois que le blé devient abondant [32].

Mais si Aša est coextensif avec la prospérité, leur relation n'est pas à sens unique. La culture du blé favorise Aša et rend possibles toutes les activités humaines, donc l'ordre social. D'autre part, c'est Aša qui apporte l'abondance des biens matériels. Des textes plus récents ne se feront pas faute de parler de tous les biens *(vispā vohū)* comme « tirant leur origine d'Aša » (*ašačiθra* ; cf. *Y* 8.5, etc.). L'expression est rendue en pehlevi par *harvisp āpātīh* '*kē* '*hač ahrāyīh paitākīh* ; formule qui revient dans plusieurs passages pehlevis empruntés à des versions de textes avestiques perdus. Nous n'en citons ici qu'un seul, transmis par le septième livre du Dēnkart (*Dk* 7.8.23-24).

Nous nous trouvons à une époque triste entre toutes : celle qui commence avec la chute de l'Empire iranien et qui finira avec l'avènement de Čiθromēhān, les derniers siècles du millénaire de Zoroastre ; c'est, bien entendu, celle où vit le compilateur du *Dēnkart*. Pour décrire les conditions qui y règnent, celui-ci puise à la source qui, depuis des siècles déjà, avait fourni la matière des apocalypses mazdéennes, des textes empruntés au grand Avesta et qui reposent, en dernière analyse, sur l'exégèse de quelques passages gāthiques et leur adaptation (1).

De quoi s'agit-il ? La complainte est de tous les temps : L'époque où nous vivons est la pire de toutes et rien ne s'y passe comme il faudrait. Mais ce n'est pas seulement le souvenir du « bon vieux temps » sur lequel on s'attendrit ; représentant d'une race dont la domination vient de s'écrouler, d'un ordre social dont les fondements sont ébranlés par l'envahisseur, le compilateur du *Dēnkart* a assurément d'autres choses, bien plus concrètes, à déplorer : l'hommage rendu à ceux qui ne le méritent pas, des guerriers et des paysans, des infidèles installés dans l'exercice du pouvoir. Cette confusion religieuse et sociale ne peut avoir qu'un résultat : confusion et désordre dans la nature, disparition de tous les biens qui tirent leur origine d'Aša.

On a dit que l'ordre social était rigide dans l'Iran sassanide (2) au moins en théorie, et on a eu raison ; nous en voyons maintenant l'expression idéologique : l'ordre social garantit et conditionne l'ordre dans la nature et en dépend. Leur principe est le même, c'est Aša dont proviennent tous les biens.

Nous voilà ainsi placés devant la valeur cosmique d'Aša. Celle-ci comporte des applications bien particulières dans le cadre de la cosmo-

(1) Notre commentaire de *Dk* 7.8.
(2) En dernier lieu ZAEHNER, *Zurvān*, 258, que l'on voudrait plus nuancé.

gonie dualiste qui est celle du zoroastrisme. Si Aša favorise la prospérité, voire se confond avec elle, tout ce qui n'y est pas conforme amène la destruction.

Le neuvième chapitre du *Vidēvdāt* se termine par un passage bien caractéristique :

Vd 9 : [51] « Qui était, ô Ahura Mazdā, celui qui, à ce qu'il me paraît, a emporté la prospérité et le progrès, a apporté la maladie et la destruction ? » [52] Alors Ahura Mazdā dit : « C'est, ô juste Zoroastre, cet hérétique impie
« qui, dans cette existence corporelle, procède à des ablutions sans connaître
« les prescriptions de la religion mazdéenne sur l'office du purificateur.
« [53] Alors de ce pays et de cette région disparaissent le zèle (?) et la liba-
« tion, la santé et la guérison, la prospérité, le progrès et la croissance,
« l'épanouissement du blé et des pâturages. » [54] « Créateur... juste !
« Quand rentreront dans ce pays et dans cette région le zèle (?) et les liba-
« tions ... pâturages ? » [55] Alors Ahura Mazdā dit : « Point ne rentreront
« dans ce pays et dans cette région ni zèle ni libations, ni santé ni guérison
« ni prospérité ni croissance ni épanouissement du blé et des pâturages
« avant que ne soit tué sur place cet hérétique impie, avant qu'on n'ait
« adoré le bon Sraoša de ce pays, trois jours durant, trois nuits durant,
« au feu rallumé, au *barsman* étendu, au *haoma* déposé. Alors rentreront
« dans ce pays le zèle (?) et les libations, la santé et la guérison, la prospérité,
« le progrès et la croissance, l'épanouissement du blé et des pâturages. »

Le texte est intéressant à plusieurs égards. Inséré dans un chapitre traitant des purifications, il indique clairement la cause des ravages. Un rite mal accompli — ou accompli par une personne non autorisée — déchaîne les forces de la destruction. Même quand il n'accomplit pas les rites, l'*ašəmaoγa* est dangereux. Il faut donc qu'il soit détruit sur place et le pays libéré de sa présence. Pourtant, sa mort ne suffit pas pour que la prospérité soit restaurée. Ce n'est qu'une condition préalable pour que l'ordre puisse être rétabli. Il ne le sera définitivement que par l'accomplissement d'un rite dont on nous donne la description sommaire.

Le fait que ce soit Sraoša à qui s'adresse le rite est significatif en lui-même (1). Citons tout d'abord un passage où cette action néfaste de l'hérésie pour le pays apparaît clairement :

Dk 7.7 : « [14] ... De nouveau Zoroastre lui posa la question : « Qui est-ce
« qui est le plus salutaire pour un pays que les *dēv* ont détourné du bien et
« où des hérétiques propageant des doctrines fausses se sont emparés du
« gouvernement ? » [15] « C'est le prince qui guérira le pays, celui qui n'est
« pas criminel (c'est-à-dire ne fait pas souffrir les bons) et qui sait donner
« des ordres (c'est-à-dire donne des ordres justes), dont la lignée est noble »
« ainsi qu'un prêtre expert en discussion, renommé dans le pays et juste :
« ce sont eux qui sont les plus salutaires pour le pays. [16] Et je te le dis :
« l'hérétique doit être tué comme un loup à quatre pattes, lui qui précipite
« ce monde dans l'esclavage (c'est-à-dire la servitude est le résultat de son
« action) ; lui qui fait du tort même aux indigents (il arrache de leur main

(1) Sraoša préside aussi bien à l'initiation des nouveaux adeptes qu'aux offices pour les morts qui leur permettent de traverser le pont Činvat et d'entrer au Paradis.

« ... ?...) ; des intrus amènent en esclavage les êtres vivants de la maison.
« [17] La discorde criminelle s'abattra sur ce pays, et les lamentations crimi-
« nelles et les calomnies criminelles. Et la discorde criminelle ne dispa-
« raîtra de ce pays, ni les lamentations criminelles, ni les calomnies cri-
« minelles avant qu'ils n'aient accepté ce prêtre et chef spirituel, éloquent,
« véridique et juste (Tōsar). [18] Et quand ils auront accepté le chef spirituel
« éloquent, véridique et juste (Tōsar), c'est alors seulement qu'ils guériront
« le pays quand ils l'auront voulu, mais pas autrement, Zoroastre » ! »

Le texte *Dk* 7.7.33 ss. est parallèle et prouve que l'application du premier à Tosar (et Artaxšaθr fils de Pāpak), bien que significative, n'est pas primitive (1).

Dans ce dernier texte, les hérétiques apportent la destruction non seulement par le fait matériel de leur présence dans le pays ou par le fait de leurs fausses doctrines ; leurs actions la provoquent parfois directement, ils tuent et s'adonnent au pillage. Néanmoins, s'ils font du mal, c'est encore parce qu'ils sont hérétiques, parce qu'ils suivent une doctrine qui est contraire à l'ordre cosmique, parce que l'hérésie — toute hérésie — signifie la mort, tandis que la religion correcte signifie la vie (2).

Il fallait, dans le *Vidēvdāt*, un rite célébré en honneur de Sraoša pour que le pays retrouve sa prospérité. Ici on parle de l'adhésion à un prêtre juste qui rétablira l'ordre avec le concours d'un prince. Les deux cas ne sont pas réellement différents.

Dans certains textes gāthiques, la version pehlevie glose le *sraoša* du texte original par Vištāsp (*Y* 43.12 ; 44.16 ; cf. *PY* 27.6 ; *PVr* 12.1). La tradition n'est pas sans valeur, et nous permet de saisir un aspect essentiel de l'image que le zoroastrisme se fait de Vištāspa : c'est le roi idéal (3). Mais sa portée est beaucoup plus considérable dans le contexte qui nous intéresse ici. Un texte du sixième livre du *Dēnkart* est pour nous révélateur :

DkM 585.14-586.2 : *ʿoyšān ʿkē [ ] srošahray <i> gētē ʿhend ʿkē ʿpat framān i Ohrmazd ʿraβend ʿpat Ērānšaθr xvatāy ʿhend. ʿpat framān i Ohrmazd ʿhān ʿēstēt ʿbavēt ʿkē ʿpat dastβarīh ākāsīh (i ʿpat mānsraspand) mēnēt u ʿgoβet <u> ʿkunēt. Srošahray rād ʿhač gyāk-ē paitāk ʿkū-š gētē ʿēn hambarišnīh i kārān hampatkārišnīh i xrāt i sūtomandān. ʿēn ʿkū ʿpat ʿēn hambarišnīh i kārān hampatkārišnīh i xrāt i sūtomandān*

*ʿpat xvatāyān šāyēt ; ʿčē hērpatān u*artēštārān kārēčār i ʿapāk Anērān apārīk-xvatāyān ʿnē ʿbavēt. ʿēt rād xvatāy i nēvak Sroič varzišn i mas yut ʿhač xvatāyān ʿnē ʿbavēt. ʿēt rād xvatāy i nēvak Srošahray <i> gētē ʿhast. ʿu-š framān-burtār i Srošahray framān-kartārīh ʿbavēt.*

« Ceux qui sont des Srōšahray gētikiens, qui agissent selon les ordres d'Ohrmazd, ceux-là sont rois de l'Ērānšahr. Ceci a lieu par la volonté d'Ohrmazd ; c'est qu'ils le pensent, parlent et agissent selon leur connais-

(1) V. notre commentaire.
(2) V. plus bas, p. 217.
(3) V. plus haut, p. 58 ss.

sance du pouvoir (c'est-à-dire la parole sacrée). Quant à Srōšahray, il est révélé à son sujet dans un passage : son *gētīh* est de rassembler les armées, d'appuyer dans la dispute la sagesse des Sauveurs. Cela convient aux souverains ; car les prêtres et les guerriers ne peuvent entreprendre le combat contre les non-Aryens ni aucune autre affaire importante sans les rois ; c'est pourquoi le bon roi est un Srōšahray gētīkien. Et il obéit aux ordres donnés par Srōšahray. »

Sroš préside ici aux destinées de la communauté aryenne en tant que distincte des non-Aryens ; il lui permet (ainsi qu'aux sauveurs) de resserrer ses liens. En cela il ressemble au roi dont la fonction est analogue.

Rappelons maintenant ici le résultat des recherches de M. Dumézil sur la fonction de Sraoša. Il est pratiquement identique à ce que nous disons ici (1), bien que l'accent y soit mis plutôt sur le rôle « ecclésiastique » de la divinité, transposition « cléricale » de l'aryen Aryaman.

Or, le passage cité plus haut du neuvième chapitre du *Vidēvdāt* nous propose un cas où la communauté mazdéenne se confond avec la communauté aryenne et où, par conséquent, Sraoša préside aux destinées des deux.

D'un côté : la fonction rituelle de Sraoša apparaît plus évidente que jamais ; c'est un rite célébré en son honneur qui restaure la prospérité détruite par un rite hérétique. Mais de l'autre : c'est bien lui qui incarne le pays, qui est offensé par le désordre, qui rétablit l'ordre des choses (2). Nous comprenons maintenant pourquoi un souverain orthodoxe tel que Vištāsp est si proche de Sraoša. Les commentateurs pehlevis ne semblent donc rien inventer en les rapprochant. En effet, ce rapprochement est beaucoup plus ancien.

M. Wikander a été le premier à attirer notre attention sur le fait que les deux vers *taxmahe tanu-maθrahe / darši-draoš āhuiryehe* appliqués à Sraoša (*Y* 3.20 ; 4.23 ; *Vd* 18.14 ; *S* 17) reviennent dans le *Yašt* 13 en connexion avec Karsna, fils de Zbaurvant [106], et avec Kavi Vištāspa [99]. Selon l'iranisant suédois, leur application à Sraoša serait secondaire ; ils ne se trouveraient à leur place, à l'origine, qu'avec les deux personnages historiques ayant joué un rôle de premier plan dans l'histoire religieuse de la tribu de Fryāna (3).

Il est vrai que le passage parlant de Karsna (et en second lieu celui où il est question de Vištāspa) est métrique, tandis que les passages où les épithètes en question se trouvent appliquées à Sraoša ne le sont pas ; mais ce qui subsiste de l'Avesta est trop peu de choses pour que nous puissions être aussi catégoriques. Il est au moins licite d'envisager la possibilité que le passage métrique en question ait été appliqué à Sraoša

(1) *Les dieux des Indo-Européens*, 60-65.
(2) *Ibid.*, 63.
(3) *Der arische Männerbund*, 59.

dans un autre contexte. La considération suivante pourrait étayer cette supposition. Dans le passage où il est question de Karsna, on mentionne le fait qu'Aši se promenait dans sa maison sous la forme d'une jeune fille. Or, nous savons bien que Sraoša et Aši sont étroitement liés, comme le sont l'Aryaman et le Bhaga védiques (1). D'autre part, dans deux passages du *Yasna* (10.1 et 60.4-5) les deux divinités sont invoquées ensemble précisément pour donner leur bénédiction à la maison. La parenté entre Sraoša et, disons, Karsna, ne paraît pas être fortuite.

Nous ne savons malheureusement presque rien de ce Karsna — ce que dit M. Nyberg (2) sur son rôle dans la « mithrisation » de la tribu de Fryāna n'est qu'une explication évhémériste de notre passage — mais par bonheur nous pouvons dire que l'Avesta sassanide appliquait la même strophe à un autre prince dont le rôle dans la restauration du culte mazdéen ne doit pas être sous-estimé — à Ardašēr, fils de Pāpak (3).

Ce n'est pas un hasard. Laissant de côté Karsna, nous pouvons dégager les traits communs de deux héros à qui se trouvent appliquées les mêmes épithètes, Vištāsp et Ardašēr. Tous deux établissent (ou rétablissent) la bonne religion ; tous deux ordonnent le culte et organisent la communauté mazdéenne (et iranienne) et contrarient ainsi les desseins des hérétiques. Rappelons-le : le passage où les épithètes de Sraoša se trouvent appliquées à Ardašēr précède immédiatement celui sur Ardašēr et Tosar qui rétabliront la bonne religion et « guériront » le pays.

Tout se tient ; et, comme le montrent aussi bien l'application du poème sur Karsna à Ardašēr que la glose *Vištāsp* pour *Sroš* dans la version pehlevie des Gāthā, il s'agit d'une représentation bien vivante à l'époque sassanide.

Revenons maintenant au rôle néfaste joué par les hérétiques :

DkM 558.20-559.5 : *ʿēn-ič ēton ʿkū : ʿkad vičīrēt hērpatstān ʿpat Apastāk u Zand apārīk frahang i ʿpat pēšak pēšak ʿhač ʿvattarān ʿnē ʿgirišn ʿčē-š frahang ʿvattar ʿxvat ak-ruβāntar ʿbavēt ʿkē hērpatstān ʿpat Apastāk u Zand u apārīk-ič [i] frahang ʿpat pēšak pēšak ʿhač ʿvattarān ʿgirēt.*

ʿēn-ič ēton ʿkū : ʿo ʿvattarān ahramokān Zand Apastāk ʿnē čāšišn ʿčē vināsʿandar gēhān raβākīh vēš ʿbavēt ʿkē ʿo ʿvattarān ahramokān Zand Apastāk čāšēt.

« Ceci également : Pour les explications, il convient de ne pas se mettre à l'école des méchants hérétiques pour l'Avesta et le Zand ni pour aucune science d'un autre métier ; car celui qui va à l'école des méchants hérétiques pour l'Avesta et le Zand ou pour la science d'un autre métier quelconque rend, par la mauvaise science, sa propre âme plus mauvaise.

(1) DUMÉZIL, *op. cit.*, 61 s.
(2) *Religionen*, 328 s.
(3) *Dk* 7.7.12 s. — Le P. de Menasce tend à revendiquer le caractère historique de Tôsar dont le rôle n'est pas, dans la tradition, exactement superposable à celui de Kartêr des inscriptions.

« Ceci également : il ne convient point d'enseigner l'Avesta et le Zand aux méchants hérétiques ; car le péché se propage dans le monde par la faute de celui qui enseigne l'Avesta et le Zand aux méchants hérétiques. »

La seconde prescription est parallèle au passage du neuvième chapitre du *Vidēvdāt* pour qui la seule présence de l'hérétique dans le pays — et le fait qu'il essaie d'accomplir des rites sans y être qualifié — se révèlent funestes. Ici et là, le maniement des choses sacrées par des gens qui n'y sont pas autorisés, que tout prédispose au rôle contraire, ne peut avoir que des conséquences déplorables. La prescription du sixième livre du *Dēnkart* est peut-être davantage spiritualisée ; mais il ne faut pas oublier que la notion du péché n'a pas, dans le mazdéisme, la même valeur que dans la tradition chrétienne (1). La première prescription a un sens doctrinal plus évident ; les deux se rattachent à l'exégèse d'un passage gāthique qui constitue la source commune de tous les textes cités jusqu'ici sur les hérétiques :

Y 31.18 : *mā čiš at vǝ drǝgvato mąθrąsčā guštā sāsnāsčā*
ā zī dǝmānǝm vīsǝm vā šōiθrǝm vā dahyūm vā adāt
dušītāčā marakaēčā aθā īš sazdūm snaiθišā

« Que personne d'entre vous n'écoute les formules ni les enseignements du *drǝgvant* : la maison, le village, le canton et le pays, il les a livrés au malheur et à la destruction ; tuez-le donc de votre épée ! »

Nous retrouvons et la destruction causée par les paroles de l'hérétique, et son meurtre comme le remède au mal ; la précision que le malheur ainsi provoqué s'étend sur toutes les divisions territoriales rappelle *Dk* 7.7.23 ss.

L'étude de l'exégèse mazdéenne du passage gāthique permet de préciser cette dépendance.

La version pehlevie est au fond très proche de l'original et n'ajoute que l'interprétation de *mąθrąsča* par *Apastāk u Zand :*

PY 31.18 : [*a*] *ʿmā ʿkas ēton ʿhač ʿšmāh ʿhač ʿoy dravand mānsr nigošāt āmoxtišn (ʿkū ʿhač ahramokān Apastāk u Zand ʿmā nigoxšet)* [*b*] *ʿčē ʿandar ʿhān dām u vis šoisr ʿdeh ʿdahēt* [*c*] *dušraβišnīh u markīh (ʿhān i ahramok) ēton ʿoyšān (ahramokān rād) sačēt snēh.*

« Que personne d'entre vous n'écoute donc l'enseignement des *mansr* par les *dravand* (c'est-à-dire n'écoutez pas l'Avesta et le Zand des hérétiques). Car ils amènent sur cette maison, ce village, ce canton et ce pays le malheur et la mort (ces hérétiques) ; ainsi donc préparez des armes contre eux (les hérétiques). »

La paraphrase du *Varštmānsr nask* est parallèle :

Dk 9.31.22 : *u handarz i ʿo ʿmartomān ʿapar pahrēč i ʿhač ʿpasīh i ʿoy i ahramok ʿnē nigokšītan u ʿnē *xvāstan i ʿhač(-iš)-*[illegible]*ān Apastāk*

(1) Le mal n'est pas une *privatio boni*, mais substance autonome ; cela résulte du dualisme fondamental du système et, indirectement, de la notion indo-iranienne de *ṛta*.

u Zand. U dušbarišnīh u spazgīh u anākīh u markīh u bīm i ʿhač ahramokān ʿandar gēhān.

« Et le conseil pour les hommes : qu'ils doivent éviter de suivre l'hérétique, de l'écouter, et d'apprendre de lui (1) l'Avesta et le Zand. Les mauvais traitements, les calomnies, les discordes, les destructions et l'effroi sont provoqués par les hérétiques dans le monde. »

La comparaison de tous les passages cités nous apprend que l'interprétation de *mąθra* par l'Avesta et le Zand n'est qu'une des interprétations possibles et qu'elle est relativement tardive (2). Dans les textes anciens comme le *Vidēvdāt*, il s'agit toujours de la connaissance exacte des prescriptions rituelles, de savoir à qui offrir un sacrifice ou un cadeau pour que l'offrande soit efficace et ne cause pas de ravages. Cela implique aussi que ceux qui donnent sachent à qui donner, que leur croyance soit conforme à la réalité, qu'ils s'adressent à de bons intermédiaires, qu'ils sachent discerner. C'est, nous l'avons vu, le sens du « mythe du choix ». Nous citons ici un texte en quelque sorte parallèle aux passages cités, le passage du *Varštmānsr* commentant *Y* 49.3 s. dont il est pourtant bien éloigné :

Dk 9.42.3 : *ʿapar grān vīmārēnītan i dēn ʿhač ʿoy i dravand dātβar ʿkē ʿpat dātβarīh gās rēčītan ādatastān ʿvattar kāmak xrat dušman ʿu-š ʿhač rāstīh rēš ʿhač rāstān bēš ʿu-š Ēnāk Mēnok pat-iš mahmān ; dēn sūtīh u vazurg mizdīh i rāst dātβarān kāmak ʿapar barišnīh i ʿo sardārīh ʿpat frāronīh.*

« Que la religion est gravement souillée par un juge méchant qui occupe la place d'un juge, propage l'injustice, de mauvaise foi, ennemi de la sagesse, pour qui la justice est tort et les justes, l'ennemi, et en qui habite le Mauvais Esprit. Que la religion tire grand profit des juges justes et que ceux-ci méritent grandement la récompense et que la meilleure part est pour les chefs à cause de leur vertu (3). »

La doctrine correcte entraîne la prospérité, l'hérésie signifie la destruction. C'est le sacrifice dûment accompli, le jugement rendu conformément à la justice, le champ bien labouré qui porte le blé, le comportement correct et conforme aux devoirs de l'état de chacun. Tous ces aspects sont présents et nous n'avons pas le droit d'en écarter aucun. C'est rétrécir arbitrairement la portée du message gāthique que d'y

(1) BARTHOLOMAE, *Miran M*, 2.32 ss.
(2) La mention de l'Avesta et du Zand dans le résumé du Varštmānsr se trouvait-elle déjà dans le texte avestique du *nask* ou l'auteur du résumé incorpore-t-il une glose pehlevie ? — L'hypothèse récente de TAVADIA, *Mittelpersische Sprache*, 24-27, selon laquelle la glose pehlevie de *Y* 31.18 indiquerait que *Apastāk* = *mānsr*, formules rituelles orales, et *Zand* = *āmōxtišn*, enseignement écrit, ne paraît guère convaincante ; ailleurs (*Y* 20.3) *mānsr* seul est glosé *Apastāk u zand*, tandis que dans le passage allégué par Tavadia le traducteur pehlevi semble comprendre *mānsr... amōxtišn* comme « enseignement des *mānsr* ».
(3) *Kāmak-apar-barišnīh : bāgǝm aibī-bairištǝm*, *Y* 51.1.

voir uniquement un encouragement à l'agriculture et à l'élevage (1). Si, pour notre part, nous insistons sur l'aspect rituel, c'est, d'un côté, parce qu'il a été négligé, de l'autre, parce qu'il nous semble commandé par le contexte.

Ce long excursus a été nécessaire pour que nous puissions aborder l'analyse de *Y* 31. Nous en avons déjà cité la première strophe. Voyons maintenant ce que dit le *Varštmānsr* à son sujet :

Dk 9.31 : [1] *Haštom frakart, Tākvrāt. ʿapar handarz i ʿpat ošmurtan i dēn ākāsīh ʿu-š ʿo astuβānān pat-iš ākāsēnītan ʿo anastuβānān ʿpat handāčak i paitākīh dānišn ī nimūtārīk guftan u katārčē ʿkē patīraftan ʿkē-č ʿnē patīraftan mēnītan ʿo Dēn ʿxvāntan, sūt i ʿhač hāxtan i martom ʿo dēn vēš-hāvištīh-ič u hač vēš-hāvištīh gētīkīhā afzonīk masīh u mēnokīhā freh-mizdīh u raβākīh i dēn* <*i*> *Ohrmazd ʿpat-ič adēnān ahramokān-ič.* [2] *ʿēn-ič ʿkū dāmān i Ohrmazd zindakīh apārīk-ič hamāk nēvakīh ʿhač Ohrmazd ʿhān i Ohrmazd kām varzāk pat-iš ʿhač Ohrmazd mizd-ič pātdāšn ʿrasēt.* [3] *u dām i Ahraman ʿhač Ahraman sāčēt anākīh hamāk ʿhač Ahraman. Ahraman ʿkad-iš yazend ʿvattar u staxmaktar anākīh kartārtar *bavēt.*

« Huitième chapitre, *Tā və urvātā*. Sur le conseil de se souvenir de la connaissance religieuse et que ceux qui la professent, l'enseignent à ceux qui ne l'admettent pas, la racontant de la même façon que le savoir évident que l'on explique ; appeller à la religion tout le monde, que l'on croie ou non qu'ils accepteront la religion. (Sur) le profit résultant de l'action de convertir les gens à la religion : c'est ce qu'on a plusieurs disciples ; le fait d'avoir plusieurs disciples entraîne sainteté et grandeur dans le *gētē* et récompense considérable dans le *mēnōk* ; et la religion d'Ohrmazd se propage même parmi les infidèles et les hérétiques. [2] Ceci également : Les créatures d'Ohrmazd doivent leur vie et tous les autres biens à Ohrmazd ; et celui qui accomplit la volonté d'Ohrmazd reçoit de lui le salaire et la récompense. [3] Mais les créatures d'Ahraman se conforment à Ahraman ; et c'est d'Ahraman que vient tout le mal. Quand on sacrifie à Ahraman, il devient pire, plus violent et provoque plus de mal. »

Il est assez difficile, sinon impossible, de faire la part exacte de ce qui revient à la strophe 2 dans les §§ 2 et 3 de notre texte ; ce qui est sûr, c'est que le § 4 lui est encore consacré et que ce n'est qu'avec le § 5 que commence le commentaire de la strophe 3. L'allusion à la « vie » évoque naturellement le *jvāmahī* de *Y* 31.2 *c* ; et la version pehlevie y parle également des autres biens. Mais nous chercherions en vain à la strophe 2 une allusion au mal causé par le Mauvais Esprit et la strophe 1 peut seule expliquer qu'il y soit question du mal causé par le culte rendu à celui-ci.

En tout cas, la tradition a, ici encore, conservé le sens rituel du choix entre les deux Esprits.

(1) Cf. Lentz, *Yasna* 28, p. 58 s., qui nie qu'il y ait jamais allusion à l'agriculture dans les Gāthā. — V. maintenant également W. P. Schmid, Die Kuh auf der Weide, *IF* 64.1-12.

Mais si les *urvātā*, dont on doit se souvenir ont été, jusqu'à un certain point, révélés dans le chapitre précédent, ils ne l'ont pas été d'une façon complète. Ahura Mazdā doit révéler la décision par le feu (str. 3), il doit révéler l'*urvātā* pour le raisonnable, il doit le faire de sa propre bouche afin que tous les vivants puissent être vaincus. Une autre formulation de la même demande revient à la strophe suivante, on veut réaliser l'Empire de Vohu Manah et vaincre la *druj*. On demande quel sera le lot ultime « qui m'attend, ce qui était ou non et ce qui sera » (str. 5). Tout cela ne fait que reprendre et développer la formule de *Y* 30.9, mais le souhait qu'on y avait exprimé n'est pas encore réalisé, on cherche toujours à en avoir la certitude et la garantie. Bien à celui qui révélera la formule de l'immortalité, d'Aša et de la Santé — et c'est à lui que sera l'Empire qu'il fera croître par Vohu Manah (str. 6).

Celui qui saura la vraie formule établira l'Empire — la révélation d'un fait liturgique apportera le salut ; mais cette révélation n'est pas faite, on l'attend, on la demande.

Les strophes suivantes y font allusion. Certaines connaissances semblent acquises, on reconnaît le rôle créateur d'Ahura Mazdā (str. 7), qui est le premier et le dernier, le père de Vohu Manah — tel il est apparu en vision —, le vrai créateur d'Aša (str. 8).

L'intégration des réalités que nous avons rencontrées auparavant se poursuit. Ārmaiti est à Ahura, ainsi que le Créateur du Bœuf qui a pu choisir le pasteur et refuser le non-pasteur ; même en s'efforçant ce dernier ne peut avoir de part dans le bon souvenir (str. 9-10).

La vision de la réalité divine se précise ainsi ; mais, à ce moment, un doute terrible s'empare de l'officiant. Depuis qu'Ahura a créé les êtres vivants, depuis qu'il a insufflé la vie à la matière (str. 11), les menteurs élèvent leur voix comme les véridiques, ceux qui savent comme les ignorants. Ārmaiti s'entretient avec l'esprit quand il y a des doutes (str. 12).

Mazdā sait tout, ce qui est caché aussi bien que ce qui est public (str. 13), il saura répondre aux questions qui vont lui être posées : quelle sera la récompense du juste, et celle du méchant (str. 14), qu'est-ce qui attend celui qui livre l'Empire au méchant, qui ne laisse pas vivre celui qui ne l'est pas (str. 15) et quel est le sort de celui qui, partisan d'Ahura Mazdā, s'efforce de faire prospérer, selon Aša, l'empire de la maison, du canton et du pays (str. 16). Entre les deux, la décision doit être sans équivoque, et surtout une question vient couronner tout le développement, question chargée d'angoisse : est-ce le choix du juste qui est plus grand, ou celui du méchant ? Que vaut-il mieux ? Que celui qui le sait le dise à celui qui sait, que l'ignorant n'essaie pas de tromper. Que Mazdā Ahura soit celui qui montre Vohu Manah (str. 17).

Il ne s'agit pas ici de n'importe quelles actions des deux antagonistes. Tout le développement dépend de la mention de la formule, *mąθra*,

de l'Immortalité à la strophe 6. C'est en tant qu'adorateurs que le menteur et le véridique élèvent leurs voix ; celui qui s'efforce de faire prospérer l'Empire est désigné comme *hudānuš*, terme dont le correspondant védique, *sudānu*, désigne couramment des prêtres sacrificateurs. La demande qui termine la strophe 17 est également significative. Déjà plusieurs fois on a demandé l'empire de Vohu Manah, et c'est par Vohu Manah que doit être révélée la connaissance demandée. Nous avons plus haut relevé le parallélisme entre Vohu Manah et *sumati* que doit posséder le fidèle védique pour que sa prière soit efficace, mais aussi la divinité qui lui accorde ses faveurs. Soulignons ici surtout les rapports entre Vohu Manah, la révélation et le salut ; nous aurons à y revenir.

En attendant, on continue à développer l'image des deux antagonistes humains. Que personne n'essaie d'écouter les formules et les enseignements du méchant qui provoque la destruction (str. 18). La strophe que nous avons étudiée plus haut s'insère tout naturellement dans le contexte du chapitre. La prescription qu'elle contient n'est que la contrepartie de la demande de la révélation de la vraie formule prononcée tout à l'heure. Les paroles d'un *drəgvant* ne peuvent être celles-là, leur effet est directement opposé. Il faut qu'Ahura écoute les paroles de celui qui a pensé Aša et qui guérit l'existence, qui est initié et capable de prononcer des paroles correctes avec sa langue (str. 19).

Les méchants seront soumis à une longue vie de ténèbres, à un éon de souffrances — voilà où les amènera leur *daēnā* (str. 20). Mais c'est Mazdā Ahura qui a créé Haurvatāt et Amərətāt (str. 21).

Alors vient la conclusion : celui qui sait ces choses, pour qui elles sont claires, celui-là servira Aša et sera le meilleur hôte d'Ahura Mazdā.

§ 31. *LES DAIVA*

L'exposition du chapitre suivant étant donnée, revenons en arrière et assistons à la scène où les candidats se présentent pour occuper la place de messagers d'Ahura Mazdā.

La signification exacte des trois termes *xvaētu*, *vərəzəna* et *airyaman* n'a pas ici pour nous beaucoup d'importance (1). Il nous suffit de constater que les trois entités désignées par ces noms, ainsi que les *daiva* prétendent être des messagers d'Ahura Mazdā. Il n'y a pas lieu, en revanche, de suivre ici la tradition et d'admettre que trois *daiva* veulent se faire passer respectivement pour un *xvaētu*, un *vərəzəna* et un *airyaman*, car elle n'a visiblement pas compris le sens exact de ces mots.

(1) Cf. BENVENISTE, Les classes sociales dans la tradition avestique, *JA* 1932.2.117-134 ; *Les mages dans l'ancien Iran*, notamment 11 ss. ; MESSINA, *Orientalia* 9.1939.204 s. ; SCHAEDER, *OLZ* 43.1940.377 s.

Le choix de Spəntā Ārmaiti est tout à fait clair. Soulignons ici certains aspects de ce choix :

1) Le fait d'opter pour Spəntā Ārmaiti, déesse de la terre et de la fécondité et de répudier les *daiva*, parmi lesquels dominent des divinités guerrières, révèle une conception bien déterminée des rapports entre les différentes fonctions sociales, de leur hiérarchie et de leur valeur (1).

2) L'option révèle une attitude spécifique envers la vie, l'ordre cosmique et la divinité. Tandis que, dans le Véda, une opposition latente existe entre le *ṛta* et Indra, qui introduit un élément de perturbation et de tension, de changement toujours possible dans l'ordre cosmique (2), Ārmaiti implique soumission à cet ordre et aux dispositions divines. Aramati est *ṛtajñā* et son équivalent iranien est également étroitement lié avec Aša. Dans les Gāthā, l'opposé d'Ārmaiti est Tarōmaiti, l'esprit de rébellion, d'insoumission et d'effronterie (cf. également *pairi.matōiš*, Y 32.3). Dans la tradition pehlevie, la possession (l'observation) de la *bavandak-mēnišnīh* (3) est la règle suprême de la conduite humaine qui implique aussi bien la soumission filiale à Ohrmazd que l'abandon du culte des *dēv*.

La signification proprement éthique et religieuse du choix est ainsi inséparable de sa signification rituelle. Le chapitre gāthique traite, selon l'opinion courante, d'une opposition de cultes, et cette opinion n'a pas besoin d'être contestée. Il s'agit uniquement d'en préciser la portée.

L'homme qui sacrifie aux *daiva* est, comme eux, de l'engeance d'Aka Manah. Faisant ce qu'ils ont ordonné, il leur plaît, il est *daēvō.zušta* (4), mais c'est dans une impasse qu'il s'engage. Les sacrifices offerts aux *daiva* n'arrivent pas à Ahura Mazdā, les *daiva* sont des intermédiaires récusés. Ils se sont séparés de Vohu Manah, d'Aša et du *xratu* d'Ahura Mazdā.

C'est pourquoi les *daiva* ont trompé leurs adorateurs et les ont privés de bonne vie et d'immortalité. L'affirmation n'est pas nouvelle, au chapitre 30 on nous a déjà dit que des deux esprits l'un a créé la Vie, l'autre la Non-Vie. Ici, nous en apprenons beaucoup plus et le contexte n'est pas douteux (str. 4-5).

Les *daiva* commettent des crimes qui seront révélés par le métal fondu. Mais des crimes qui sont anciens, des héros célèbres s'en sont rendus coupables ; et, en premier lieu, Yama.

La strophe (*Y* 32.8) est célèbre et a servi de point de départ à plu-

(1) C'est d'après son attitude envers la Vie et la procréation que tout est jugé. La fonction guerrière en sort la grande condamnée, la « troisième » fonction affirmée avec force, la souveraineté scindée en deux. Mais il ne s'agit pas ici d'une réforme moralisante.

(2) Cf. DUMÉZIL, *REL* 1954.139 ss.

(3) V. notre commentaire du récit sur Mašī et Mašānī dans le septième livre du *Dēnkart*.

(4) V. plus haut, p. 165 s.

sieurs théories sur la nature de la réforme zoroastrienne (1). Il convient de ramener la portée du passage à ses justes proportions.

Le contexte du chapitre étant rituel, c'est probablement un crime contre le rituel qui est imputé à Yama. Sous cette forme générale, l'interprétation est admise par tous les critiques. Mais le problème n'en est pas résolu pour autant. Car, que reproche-t-on au juste à Yama ? Ce n'est pas le fait d'avoir tué le bétail, mais celui d'avoir distribué des morceaux de bœuf aux hommes pour les contenter. Il est vrai que quelques strophes plus loin, on parle du meurtre du bœuf comme d'une chose mauvaise prescrite par les *daiva*, mais la preuve n'est pas faite que le crime de Yama fût cela même. La tradition non plus ne fait pas d'Yama un grand sacrificateur ou tueur du bétail, bien au contraire, et cela vaut aussi bien pour les Védas que pour la tradition iranienne plus récente.

Néanmoins le péché de Yama revêt une forme bien définie. Plusieurs de ses aspects sont révélés par la tradition :

1) En premier lieu, le fait même de la désobéissance. Selon une tradition qui est attestée dans le treizième chapitre du *Varštmānsr nask*, Yamšēt n'a pas accepté la religion parce que la *druj* de la désobéissance *(anigoxšītārīh)* était trop forte en lui (*Dk* 9.36.11). Le passage parallèle de la *rivāyat* pehlevie (2) emploie directement la forme *tarmēnīt*. L'opposition à l'attitude religieuse symbolisée par Ārmaiti est ainsi fortement soulignée et le rapport avec notre chapitre apparaît clairement.

La tradition épique va plus loin ; le péché de Yama qui provoque sa chute est la présomption de se croire Dieu. Le *Zamyād Yašt* dit tout simplement que Yama a commencé à croire à la parole mensongère.

Les différences entre les trois versions ne sont pas essentielles et celles-ci signifient au fond toutes la même chose. Le refus d'accepter la religion ne paraît pas faire partie de cet ensemble. Attesté depuis le deuxième chapitre du *Vidēvdāt*, il n'est jamais expressément lié à la chute de Yama ; au contraire, il précède son accession à la royauté. C'est pour accéder à cette dernière que, selon la tradition, Yama refuse d'accepter la religion. Le choix a une signification sociale : Yama est roi, comme l'est le Yama védique, il n'est pas prêtre (3).

Yama est roi et l'orgueil finit par le pousser à commettre un péché qui décide de sa chute : c'est une variante d'un vieux mythe indo-européen selon lequel le souverain magicien disparaît brusquement dans des circonstances dramatiques (4). Le Yama védique, lui aussi, est le premier mort et en tant que tel devient le roi des morts.

(1) Notamment les théories sur l'opposition entre la religion gāthique et celle de Mithra, sur la condamnation des héros des *Yašt* par Zoroastre, etc.
(2) V. notre édition.
(3) V. plus haut, p. 37 ss.
(4) Ouranos-Varuna ; *JMQ* IV.76-80.

La chute elle-même est peut-être punition du péché, mais elle est avant tout (1) une victoire remportée par les forces du mal. A Yamšēt, le meilleur des rois (2), succède Dahāk, le pire des tyrans, dont le crime est pareil à celui de Tūr i Brātrokrēš qui a tué le meilleur des hommes, Zoroastre le Spitamide (3).

Le meilleur des rois, Yamšēt, est aussi un grand pénitent ; s'il a péché par orgueil, il s'en repent sincèrement et son repentir lui vaut une nette amélioration du sort posthume de son âme (4).

Le roi Yama aux beaux troupeaux n'apparaît jamais comme représentant du monde du mal, il est même souvent exalté comme l'un des protagonistes des forces du bien dans la grande lutte cosmique (5). Constructeur du *vara* il permet à l'humanité de ne pas être anéantie pendant l'hiver Markusān. Constructeur des palais, dans le *Šāhnāma*, il est un grand héros civilisateur.

Cette image idéale, est-ce une concession du zoroastrisme à la religion nationale où Yama était trop populaire pour pouvoir être combattu avec succès ? Car, ne l'oublions pas, selon l'opinion courante, Yama aurait été condamné par Zoroastre dans *Y* 32.

2) Nous croyons que la réalité est beaucoup plus complexe et que si Yama est mis ici sur le même pied que les *daiva*, c'est uniquement en vertu de sa désobéissance, non parce qu'il était considéré lui-même comme un *daiva*. Les précisions que certaines sources apportent sur son péché corroborent cette supposition.

C'est encore dans sa fonction royale qu'il faut chercher l'explication de son péché : sa présomption à se croire Dieu l'a entraîné à s'approprier des actes qui ne conviennent qu'à Dieu seul et entre autres à conférer l'immortalité aux hommes (6). Le commentaire pehlevi de *Y* 9.1 cité par Bartholomae en connexion avec notre passage a ici une importance particulière. L'immortalité de Zoroastre (ou de Hom ? le texte pehlevi est ambigu) est opposée à celle des hommes qui étaient devenus immortels en mangeant de la viande de Yamšēt.

Comparons *Dk* 7.8.23 ss. Ce sont les deux derniers paragraphes qui nous intéressent ici. Tout ira mal, à cette époque, car :

[25] Ohrmazd dit : « Voici ce qu'ils donnent ainsi, ô Zoroastre : estimant davantage leurs rejetons et leurs familiers que leur propre âme (c'est-à-dire

(1) A première vue il paraît y avoir, dans l'eschatologie zoroastrienne, un conflit de deux tendances opposées. L'enfer est une punition des péchés, on y va après avoir été jugé au pont Cinvat ; mais on y tombe sous un pouvoir opposé à celui d'Ohrmazd et de nature différente que lui, on se trouve comme un soldat fait prisonnier. N'oublions pas pourtant que le péché est une substance autonome, que les péchés et les bonnes actions sont pesées. Que, d'autre part, la durée de la lutte est limitée et qu'au bout d'un temps fixé d'avance toute la substance du mal aura été épuisée : c'est là le rôle de l'Enfer.
(2) Par exemple *DkM* 193.1-8.
(3) V. plus haut, p. 38.
(4) *PR* 31.
(5) V. plus haut, p. 37 ss.
(6) BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, 1866 s.

ils estimeront davantage leurs biens qu'eux-mêmes), [26] ils donneront aux *kēk* et aux *karap*, aux hommes pasteurs (aux éleveurs) et aux gens aux chevaux rapides (aux guerriers) seulement, les plus gros morceaux de viande, de la même façon qu'à nous ici (c'est-à-dire on nous donne le pouvoir; c'est ainsi que nous ici, en donnant à quelqu'un de la viande, nous l'aimons... ».

Il n'est pas sans intérêt de voir ici la dérivation littéraire du passage en question. Toute la partie du chapitre qui précède le § 45 où il est question de l'avènement de Čiθrokmehan, et cela au moins à partir du § 33, est une version abrégée ou citation littérale du neuvième chapitre du *Varštmānsr nask* (paragraphe de *Y* 32) (1).

Or, il n'est pas douteux que les §§ 24 ss. ne contiennent plusieurs réminiscences de *Y* 32 ; celles-ci ne concordent pas exactement avec les données de l'exégèse traditionnelle consignées notamment dans la version pehlevie et le *Varštmānsr nask* (le *Bak* est ici exceptionnellement concis et ne fournit pas suffisamment d'éléments d'appréciation pour le problème qui nous intéresse ; le *Sūtkar* est également bref et, comme souvent, éloigné de l'original). Cela dit, il convient de souligner les faits suivants :

1) Les *kēk* et les *karap* sont au pouvoir et cette circonstance entraîne la destruction du monde.

2) Ce pouvoir est acquis par des moyens qui ne laissent pas d'étonner : les personnes non autorisées par leur extraction ou leur état y accèdent en recevant des dons de viande. Le moyen n'est pas en lui-même criminel, on nous dit que même normalement on offre de la viande aux hommes que l'on aime *(grāmīk kunēm)* ; le crime réside seulement dans le fait que l'on donne de la viande à des personnes qui ne devraient pas en recevoir (2).

Le mot *grāmīk* nous met sur la trace de la source de la notice du *Dēnkart*. Comparons à cet effet la version pehlevie de *Y* 32.14 *a* : *ʿōy ʿkē ʿpat grāmak masīh ʿbē ʿpat ʿhān i kēkān xrat ʿbē ʿdahēt (ʿkē ʿpātaxšāyīh ʿpat pārak ʿdahēt ʿpat xrat i ʿōyšān ʿbavēt ʿkē ʿpat ʿčiš i yazdān kōr u karr) :*

« Celui qui donne la grandeur pour des richesses le fait en suivant la sagesse des *kēk* (celui qui donne le pouvoir pour de l'argent le fait selon la sagesse de ceux qui sont sourds et aveugles pour les choses divines) (3). »

La démarche de la pensée est analogue dans les deux textes. Le *Dēnkart* y ajoute l'identification des offrandes faites aux usurpateurs avec de la viande. Cette identification vient de *Y* 32.8 où l'on parle des morceaux de viande distribués aux hommes par Yama. La destruc-

(1) Notre commentaire du passage.

(2) Ainsi on reproche non seulement de faire rois les *kēk* et les *karap*, mais aussi des agriculteurs ou des guerriers : si l'ordre dans la nature doit être maintenu, il faut que l'ordre social le soit également.

(3) Cf. encore *PY* 32.13.

tion causée par de telles actions est, d'autre part, amplement attestée dans le chapitre gāthique qui nous occupe (cf. notamment 11 *a*, 12 *b*, 13 *b*).

La notice transmise par l'écrit pehlevi semble ainsi reposer sur deux ou trois strophes de *Y* 32 dont les données ont été combinées. S'agissant d'un texte apocalyptique, il est compréhensible que d'autres pécheurs aient pris la place de Yama.

Cela n'implique pas que la nature du péché attribué au fils de Vivahvant soit sensiblement différente. Il n'est pas dit que Yama ait péché parce qu'il avait ordonné de tuer le bétail, mais parce qu'il distribuait des morceaux de viande aux hommes, peut-être pour les rendre immortels (1).

Or, des sacrifices de ce genre étaient célébrés à une époque relativement récente. Pendant les Gāhānbār on avait la coutume de tuer une vache dont on mangeait la viande avec de l'ail et de la rue pour éloigner la disette. La tradition rapporte l'institution de cette coutume au temps de Jamšēd et la lie expressément à celle des Gāsānbār (2).

Le sacrifice saisonnier pour éloigner la disette institué par Jamšēd évoque évidemment la distribution de la viande par Yama pour rendre les hommes immortels. L'appréciation favorable surprend au premier abord, mais celle de la paraphrase du *Varštmānsr* non plus n'est pas entièrement négative :

Dk 9.32.12 : *u ʿhān i Vivanghānān Yam aš šnāyēnīt martom ʿu-š šnāyēnīt gospand hudāk ēton ʿpat goβišn, Zartuxšt, ʿkad-iš guft ʿo martomān ʿkū : ʿšmāh gospand ʿmartom-ēt (ʿkū ʿšmāh ʿxvēš) ʿpat bažišn ʿmartom-ēt ʿgošt ʿxvarēt apatmān ʿpat bažišn ʿgošt sēr ʿbavišn ʿhast martom-ēt ʿmā āz rād u ʿmā arišk rād u ʿmā ʿbē ʿapakan tāft i rotīk u ʿmā ʿbē ʿapakan tāft i [u] pēšak rād ʿpat košišn košēt ʿkū-tān ēton nēvak ʿu-tān bavandak.*

« Et quant au fils de Vivanghān, Yam, il satisfit les hommes, il satisfit le bétail bien créé par ces paroles, ô Zoroastre, en disant aux hommes :
« A vous est le bétail, ô hommes (c'est-à-dire il vous appartient) ; en le
« partageant, ô hommes, mangez la viande sans mesure, en partageant la
« viande on devient rassasié, ô hommes, non à cause d'Āz ou de l'Envie ;
« ne jetez pas le boyau chaud (?), ne jetez pas la fibre (?) chaude (?). Tuez
« — car c'est ainsi bien pour vous, car c'est ainsi parfait pour vous. »

Dans tous les textes cités, il s'agit d'une faute contre le rituel, de l'usage démesuré de la viande, de sa distribution à des personnes non qualifiées. Si péché il y a, c'est peut-être qu'en conférant l'immortalité à ses sujets, Yama outrepassait ses fonctions ; la tradition qui parle de

(1) Quelle que soit la signification exacte de l'allusion à Yama ici, la valeur des strophes 6 ss. est claire, celui qui commet des péchés (rituels) n'atteindra pas son but, aucun homme qui le sait ne doit affirmer l'efficacité de mauvaises actions qui n'amènent pas la récompense qui leur est attribuée par le métal fondu.

(2) *DHR* 2.162 s. ; cf. CHRISTENSEN, *Essai sur la démonologie iranienne*, 56 s.

l'orgueil comme ayant causé sa chute apparaît ainsi précisée. Le contexte du chapitre gāthique semble confirmer ce point de vue (1).

Il n'est jamais question de l'interdiction pure et simple de l'abattage du bétail ou des sacrifices sanglants. Il ne paraît guère probable que Yama xšaita passait pour avoir institué ces sacrifices dans un hypothétique culte de Miθra combattu par Zoroastre et que c'est à ce titre qu'il se trouve mentionné ici (2).

Quelle que soit la nature exacte du péché de Yama, l'attitude de l'auteur gāthique envers les faits qu'il vient de mentionner est claire : elle est la même que celle d'Ahura Mazdā. C'est en effet le sens du dernier verset de la strophe 8 *aēšąmčīt ā ahmī θwahmī mazdā vīčiθōi aipī*. Il n'y a pas lieu d'attribuer ici à *vīčiθa-* un sens différent de celui que le mot a dans les deux autres passages gāthiques où il est attesté (*Y* 30.2 et 46.18) : il s'agit d'un discernement dans le sens d'un « choix » entre les deux parties en présence, non d'une « décision » judiciaire ou d'une « séparation ». Le passage *Y* 46.18 est ici révélateur : l'auteur dit qu'il veut satisfaire la volonté des Entités *(xšmākəm varəm xšnaošəmnō)* et y ajoute *tat mōi xratəuš manaŋhasčā vīčiθəm* « tel est le discernement de mon *xratu* et de ma pensée ». De la même façon, *Y* 30.2, il s'agit du « choix » entre les deux parties, *āvarənā vīčiθahyā*. Le même sens convient à notre passage ; après avoir parlé de « crimes » des *daiva* et de leurs adorateurs, l'auteur dit qu'en « ce qui concerne ces (crimes), il se conforme au (lit. : est dans le) choix de Mazdā ».

Les quelques strophes qui suivent traitent de la destruction, destruction de la parole *(sravah)* et destruction de la vie qui lui est liée. La parole ne doit pas être détruite par ceux qui proclament des enseignements mauvais (3), elle ne doit surtout pas l'être par ceux qui proclament que le Bœuf et le Soleil sont ce qu'il y a de pire pour la vue (str. 9-10). Ces gens-là détruisent l'existence et se sont séparés de Vohu Manah. Ils détournent les hommes des meilleures actions et se réjouissent en

(1) Il s'agit précisément d'une faute contre le rituel, non d'une condamnation des sacrifices sanglants. Cette condamnation ne résulte ni de *Y* 29 ni de la suite de *Y* 32.

(2) Ainsi notamment Nyberg et Christensen ; une liaison entre Yama et le culte de Miθra est hautement improbable ; dans l'histoire de la fuite du *xvarnah* rapportée par le *Yt* 19 Miθra saisit le *xvarənah* des prêtres, Θraētaona celui des agriculteurs, Kərəsāspa celui des guerriers (ainsi que nous le montrons plus bas, la comparaison avec *Dk* 7.1 est décisive pour cette interprétation). Les trois *xvarrah* viennent de Yama qui est roi. Mais cela n'implique pas de rapports spéciaux entre les deux personnages. Dans le *Véda*, Yama est associé à Varuna, non à Mitra ; et son évolution ultérieure dans l'Inde où il devient dieu de la mort souligne précisément le côté néfaste de la souveraineté magique. Ce côté néfaste est, du côté iranien, accaparé par Dahāka et seuls quelques détails le rappellent encore chez Yama, notamment sa chute et sa fin tragique. — La tentative récente de M. ZAEHNER, *BSOAS* 17.1955.243-249 de rapprocher Yama du culte de Miθra est peu convaincante.

(3) Il est arbitraire de voir ici en *ma* une particule emphatique et non une particule prohibitive. C'est seulement ainsi que l'on arrive à voir dans le chapitre une polémique contre une doctrine ennemie. En fait il s'agit ici d'une conception ritualiste bien connue des *Brāhmaṇa* (cf. Sylvain LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 128 s.) : le sacrifice n'est pas efficace si le prêtre a des sentiments de haine pour le sacrifiant, s'il désire autre chose que celui-ci. La même idée revient dans le *Vištāsp yašt*.

tuant le Bœuf ; Mazdā les a maudits (str. 11 s.). Les karap ont préféré *grəhma* à *aša*, ils seront dans la maison d'Acišta Manah (str. 12-13), eux qui se plaignent du message du *mąθran* de Mazdā qui les empêche de voir Aša.

La dernière phrase forme la clef de voûte de la construction des strophes que nous venons de résumer. Le *dūtya* du *mąθran* de Mazdā est ce qui s'oppose à ce que les *daiva* (et les *karapan*) ne deviennent les messagers, *dūtånhō*, du même Mazdā comme ils l'avaient demandé à l'être à la strophe 1. L'offre avait été repoussée, parce que les *daiva* étaient liés à Aka Manah. Ils s'opposent au message du *mąθran* parce qu'ils se séparent de Vohu Manah, en estimant que le Bœuf est quelque chose de mauvais, parce qu'ils se réjouissent en le tuant et veulent aider le méchant (1) car il a été dit qu'il doit être tué (str. 14).

Ce sont ces gens-là qui détruisent nos paroles. Comment entendre cette expression ? S'agit-il des gens qui, en propageant de fausses doctrines, compromettent la pureté du message zoroastrien ? Ou de ceux qui, en contaminant les mots de la prière, compromettent l'efficacité du sacrifice ? Ainsi posé, le dilemme est peut-être faux ; pour que le sacrifice soit efficace, pour qu'il puisse être accepté par Mazdā, il faut que tout soit correct, que les paroles prononcées soient conformes à Aša (et à Vohu Manah), pour que les rites soient en accord avec l'ordre des choses, pour que leur but rencontre la volonté d'Ahura Mazdā. C'est seulement dans ce contexte que peut être posé le problème de l'orthodoxie ; mais il ne s'agit pas, ici encore, d'abstraction intellectuelle ou d'enseignement des dogmes.

Il est intéressant de voir comment la tradition interprète les strophes en question. L'inimitié envers le Bœuf dont parle la strophe 10 et la destruction des pâturages apparaissent solidaires ; et la destruction même est conçue, dans le *Varštmānsr nask*, beaucoup moins comme destruction matérielle que comme la contamination par la matière morte, la *nasād*, par l'enterrement des cadavres et la souillure provoquée par une femme en règles (*Dk* 9.32.14 ss.) (2). Le septième livre du *Dēnkart* rapporte ces événements à l'époque suivant la chute de l'Empire iranien et sous cette forme la tradition devient constante dans la littérature parsie et réapparaît par exemple dans la *Qiṣṣa i Sanjān*.

La souillure elle-même est liée pourtant à la propagation de doctrines fausses qui impliquent, de leur part, avant tout le refus d'adorer Aša et l'homme juste (*'kē-š astāyišnīh i ahrāyīh guft u ayazišnīh i 'mart i ahraβ* (*Dk* 9.32.13) « qui a dit qu'il ne faut pas exalter la justice ni

(1) Ou peut-être le Méchant, c'est-à-dire, le Mauvais Esprit ainsi que le comprend la version pehlevie.

(2) V. notre commentaire de *Dk* 7.8. — Le motif revient constamment et ce sera, pour les auteurs parsis, un sujet constant de lamentation que la contamination de l'Iran par la *nasad* après la conquête arabe où les prescriptions de pureté rituelle ne seront plus observées.

adorer l'homme juste »). Doctrine et liturgie sont ici inextricablement liées ou plutôt la doctrine elle-même est une doctrine du rituel.

Le commentaire des strophes suivantes est encore plus nettement « ritualiste ». Certes, les adversaires sont censés appeler « sots » et « trompeurs » ceux qui récitent la religion zoroastrienne, mais surtout (*Dk* 9.32.19) ... *u tar i ēt'to yazišn mēnend u tar nyāyišn u tar 'hān i 'har 2 vāwarīkānīh mēnend (Apastāk u Zand) 'kē 'o 'to 'man frāč guft 'kē 'hač mēnokān afzonīktom 'hom* « et ils s'opposent à tes sacrifices et à ta prière, et ils s'opposent aux deux prescriptions *(vāwarīkānīh : urvāta)*, l'Avesta et le Zand, que je t'ai dites, moi le plus saint des esprits » ; tandis qu'au dernier verset de la même strophe, *Y* 32.11, les trois mots *yoi vahištāt ašaonō* sont compris (*Dk* 9.32.21) : *u 'hān i 'oy pahrom ahraβ yazišn rēšēnd nyayišn-ič* « et ils abîment les sacrifices de ce juste parfait et ses prières ».

L'interprétation n'est certes pas littérale, mais elle a le mérite de montrer l'importance de faits du culte à une époque relativement récente de l'histoire du zoroastrisme. Comme, d'autre part, le caractère rituel de l'opposition que décrit *Y* 32 ne fait de doute pour personne, il y a lieu de supposer que la tradition est ici relativement fidèle (ce qui ne veut pas dire que *tout* ce que disent les textes récents soit ancien).

Le vrai problème posé par *Y* 32 est celui de la nature des événements auxquels le chapitre fait allusion. L'avis de la plupart des critiques est qu'il s'agit de l'abattage du bétail dans la tribu de Zoroastre et que le Prophète condamne les sacrifices sanglants recommandés par la religion de ses adversaires.

Tout en maintenant l'essentiel de cette théorie — qui s'imposera effectivement aussi longtemps que sera maintenue comme point de départ l'identification des *hāitī* gāthiques à des révélations reçues de temps à autre par le Prophète-réformateur — le point de vue de M. Lommel est plus nuancé (1). La triple allusion au meurtre du Bœuf, qui provoque la joie, celle à l'inimitié envers le Soleil, auxquelles s'ajoute la mention du *duraoša* à la strophe 14 indiqueraient que Zoroastre s'attaque ici à un mythe fondamental de la religion de Miθra où le Soleil aurait été maléfique (parce que provoquant la sécheresse par exemple). Pour qu'il devienne bénéfique, il fallait qu'un héros — tel Miθra — tue un bovin ; en faisant naître les plantes, ce meurtre, bienfaisant en lui-même, serait apparu comme effrayant aux yeux de Zoroastre. Pour ce dernier, le Bœuf, qui devait être tué, ne pouvait être considéré, par ses meurtriers, que comme un être mauvais. La mention du *duraoša*, bien qu'obscure, prouverait que le meurtre du Bœuf était, au fond, identique au meurtre du *soma* dont parlent les textes védiques.

L'interprétation de M. Lommel n'est pas sans prêter le flanc à

(1) Wörter und Sachen, *NF* 1.1938.153 ss.

la critique. Elle ajoute au texte plusieurs éléments reconstruits qui ne sont attestés nulle part. Les points suivants surtout doivent être soulignés :

1) Que le Soleil ait dû jamais être maléfique n'est écrit nulle part. Le fait que le Soleil et le Bœuf sont mentionnés ensemble sur le même plan ne permet pas de donner une interprétation divergente de l'attitude des adversaires de l'auteur envers eux. Ou tous les deux sont considérés en même temps comme maléfiques — ou, si nous acceptons l'interprétation de M. Lommel pour le Bœuf, nous devons interpréter l'inimitié des « infidèles » envers le Soleil d'une manière analogue. Or cela est difficilement concevable.

2) L'interprétation psychologique de l'inimitié envers le Bœuf est loin de s'imposer. Que, par exemple, Zoroastre ait pu concevoir la nécessité pour ses adversaires de tuer le Bœuf comme une animosité envers cet animal n'est peut-être pas impossible mais ne découle pas nécessairement du texte. Le meurtre serait, selon M. Lommel, bénéfique parce qu'il engendrerait les plantes. Or, selon la tradition, le meurtre de la Vache Primordiale produit bien les plantes, mais c'est déjà une manifestation de la résistance des créatures d'Ohrmazd contre l'Assaut (1). Le but d'Ahraman est d'exterminer la création ; mais chaque meurtre qu'il commet se retourne en fin de compte contre lui ; celui de la Vache produit les plantes et les animaux, celui de Gayomart entraîne la procréation qui permet de perpétuer la race humaine et d'atteindre ainsi la Rénovation. Or, les gens « qui détruisent nos paroles », les *kavi* et les *karapan* détruisent en effet l'existence, tuent la Vache et « aident le Méchant ». S'il y a donc une allusion au mythe pré-zoroastrien reconstruit par M. Lommel, ce mythe a déjà subi une transformation qui l'a rendu pratiquement identique au mythe zoroastrien tel que nous le connaissons par les livres pehlevis.

3) La dernière ligne de la strophe 14 contiendrait, selon l'opinion courante, une condamnation du culte de Haoma. Or, l'interprétation la plus simple du verset est « et qu'il a dit qu'il faut tuer le Bœuf qui fait flamber le *duraoša* comme secours » (2). M. Lommel l'admet expressé-

(1) Notamment *ZS* 3, *passim*, v. notamment le titre du chapitre : « Sur la résistance à la contamination qu'Ahraman avait amenée sur les créatures d'Ohrmazd quand, dans la mesure où il avait contaminé les créatures, celles-ci montrèrent la grande puissance de leur *xvarrah* pour le vaincre. »

(2) BARTHOLOMAE, *Die Gāthās des Awesta*, 31, confère à *yō* une valeur consécutive : « ... das Rind ist zu töten, damit es den « Todwehrer » zu helfen ansporne » ; mais il s'agit là d'une pétition du principe. ANDREAS-WACKERNAGEL, *NGGW* 1913.385, sont plus prudents ici, mais construisent arbitrairement « Das Rind ist von dem zu töten, der den Todabfernhaltenden (Haoma) bei der Kelterung aufklklären läst ». — MEILLET, qui dit seulement qu'il semble que le sacrifice du Bœuf soit explicitement condamné, traduit (*Trois conférences* 56) : « le Bœuf est à tuer, lui qui procure aide à qui éloigne la mort ». M. ZAEHNER, *The Teachings of the Magi*, 127, veut voir dans *Y*.32 la condamnation d'une forme du culte du Haoma où celui-ci aurait été brûlé et traduit : « ... that one should burn him from whom death flies to help in the slaughter of the bull. » Le point de départ de cette interprétation est que *saočayat* ne peut signifier que « fait brûler », ce qui ne s'impose pas ; M. LOMMEL,

ment, mais hésite à adopter cette traduction qui ne concorderait pas avec les données dont nous disposons par ailleurs sur le mythe en question (1).

Le fait que cette traduction ne s'accorde pas avec les idées reçues sur l'interdiction du culte de Haoma par Zoroastre n'est pas une raison suffisante pour l'abandonner. Or, notre passage est pratiquement la seule source de ces idées (le *mūθrəm ahyā madahyā* de *Y* 48.10 peut être tout autre chose et il est difficile de chercher dans le *Hom Yašt* la confirmation de cette interprétation). La tradition, en tout cas, a interprété le passage de la même façon que nous, v. *PY* 32.14 *c* : *u 'kad-ič o 'gāv zanišn guft 'kē-š 'andar 'hān i dūroš guft o ayyārīh (a-č 'pat xrat i 'oyšān 'bavēt)* « et quand il a dit qu'il fallait tuer le Bœuf en qui, dit-on, se trouve le *dūroš* comme secours, ce sera selon leur sagesse » (2).

D'autre part, l'*avō* du verset *c* est parallèle à l'*avō* du verset précédent ; celui-ci désigne l'aide que les *kavi* apportent au Méchant, celui-là l'aide que « crée » le Bœuf en faisant flamber le *dūraoša*. Le sens général de la strophe est donc clair. Les adversaires s'efforcent de servir le *drəgvant* ; le meurtre du Bœuf fait partie de leurs plans, mais le Bœuf fait flamber la liqueur d'immortalité.

Si notre interprétation est juste, ce n'est pas à un mythe mithraïque pré-zoroastrien que se réfèrent les allusions de *Y* 32, mais à une forme plus ancienne du mythe mazdéen tel que le rapportent les sources du Moyen Age. Nous pouvons maintenant résumer nos conclusions.

Le Mauvais Esprit éprouve un sentiment d'inimitié envers le Soleil et le Bœuf et veut les détruire. Son suprême désir est que la création ne soit jamais créée ou qu'elle soit anéantie. Ses adhérents — qui propagent des doctrines fausses ou offrent des sacrifices aux *daiva* — agissent comme lui et s'opposent à la mission du *maθran* de Mazdā. Ils aident le Méchant, veulent tuer le bœuf et détruire l'existence ; mais ils échouent dans leurs efforts et ce sont les *karapan* et les *kavi* qui ont déjà péri (str. 15). Or, si les *kavi* et les *karapan* sont voués à la perdition, le mérite en revient à ceux dont ils sont incapables de dominer la vie (verset *b*) ; ceux-là seront séparés d'eux et portés dans la maison de Vohu Manah (*c*).

Rappelons ici le cri que pousse, selon le septième livre du *Dēnkart*, la Vache Primordiale au moment où le Mauvais Esprit est sur le point de la tuer : « Tu n'arriveras pas à tes fins, car tu ne pourras nous tuer au point que nous ne puissions renaître. Zoroastre viendra, et alors les

WuS NF 1.205, a déjà rapproché véd. *śukra, śuci*, épithètes fréquentes de Soma dérivées de la même racine. La traduction de HERZFELD, *Zoroaster and his World*, 348, se rapproche de celle de Bartholomae : « the steer must be slaughtered, that it may inflame to help him-before-whom-death-flees ». — Autre interprétation : BAILEY, *BSOAS* 20.1957.57.

(1) *WuS* 1938.255.

(2) V. plus bas.

dēv et leurs adhérents seront dans l'angoisse. » La vie échappe aux destructeurs ; quoi qu'ils puissent faire, ils n'arriveront pas à leur fin, elle réapparaîtra et ne sera jamais anéantie : elle n'est pas en leur pouvoir.

Le sens de *Y* 32 apparaît ainsi clairement. Ahura Mazdā choisit Ārmaiti comme son messager, choisit la vie et répudie la destruction qu'apportent les *daiva*. Les sacrifices offerts à ceux-ci ne peuvent aboutir, non seulement parce que Mazdā ne les reconnaît pas, mais aussi en vertu de leur valeur intrinsèque : parce que la destruction ne triomphera jamais de la vie.

L'opposition que le chapitre met sous nos yeux est une opposition cultuelle ; c'est également une opposition métaphysique. S'il est difficile de nier le substrat réel du conflit décrit — dans le sens de l'existence d'une communauté religieuse opposée à la communauté gâthique — ce substrat n'apparaît plus que travesti et rhabillé à la zoroastrienne. Ce n'est pas une doctrine à l'état naissant qui s'y fait jour, c'est une doctrine bien formée et rigide : les gens dont le culte (et les enseignements) sont différents ne peuvent que suivre le Mauvais Esprit, leurs actions ne peuvent conduire qu'à la destruction. Cela ne signifie nullement que la communauté adverse recommande des sacrifices nocturnes et des orgies sanglantes (1). C'est seulement parce que leurs sacrifices et leurs prières ne s'adressent pas à Ahura Mazdā, parce que leur rituel ne se conforme pas au modèle prescrit que les *kavi* ne peuvent satisfaire l'Ame du Bœuf et veulent tuer le Taureau.

Du même coup, nous comprenons la structure des cinq premiers chapitres de la *Gāthā Ahunavaiti*. *Y* 28 constitue la préface d'un office destiné, entre autres, à satisfaire l'Ame du Bœuf. La dernière strophe pose la question du temps des origines dont la connaissance est nécessaire pour que l'office puisse se dérouler d'une façon efficace. *Y* 29 dessine alors les circonstances dans lesquelles l'Ame du Bœuf s'est plainte des malheurs qui l'attendent et finit par indiquer le remède : l'activité liturgique de Zoroastre et l'admission au grand *maga*. Le chapitre suivant élargit l'horizon de la vision et, par approches successives, définit les conditions dans lesquelles peut se dérouler un office agréable à Mazdā qui doit amener la Rénovation. *Y* 31 reprend le sujet et en approfondit certains aspects tandis que le chapitre suivant donne une réponse définitive à la question : seul peut être efficace un sacrifice qui ne s'adresse pas aux *daiva* et adopte envers l'univers la même attitude qu'Ahura Mazdā. Ce n'est pas un hasard si, précisément, ce chapitre

(1) Les sacrifices nocturnes aux *daiva* dont parlent les textes plus récents doivent être interprétés comme des sacrifices apotropaïques dont le principe ne peut être compris qu'à partir des données du dualisme mazdéen. Ils ne fournissent point d'appui pour la reconstruction d'un culte daivique indépendant du système dualiste. Cf. ici SCHAEDER, *ZDMG* 95.1941.445-450. Pour la signification des allusions de *Y* 32, v. plus bas, p. 264.

insiste de nouveau sur le Bovin et fait allusion à son meurtre ; car *Y* 32 constitue en quelque sorte la contrepartie de *Y* 29 : celui-ci posait la question, celui-là la résout. Mais la solution n'était pas possible sans que ses bases métaphysiques soient abordées.

Or, tandis que les chapitres 30 s. contiennent l'exposition de ces bases et que le chapitre 32 correspond au chapitre 29, les deux derniers chapitres de la *Gāthā Ahunavaiti* reprennent son chapitre premier.

§ 32. *LA CONCLUSION DE LA GĀTHĀ AHUNAVAITI*

Le développement contenu dans les *hāiti* 29-32 concerne en effet la « première existence » à laquelle faisaient allusion les derniers mots de *Y* 28. Les réalités rituelles n'en sont pas absentes et y jouent un rôle essentiel. Mais ces quatre chapitres constituent beaucoup plus un exposé qu'une prière continue et les formules de prière y sont plus rares qu'ailleurs dans les Gāthā (1).

L'exposition des faits de la « première existence » prend fin avec *Y* 32, et les premiers mots de *Y* 33 y font allusion : « si par eux sont exécutées ainsi les lois de la première existence » *(yaθā āiš iθā varəšaitē yā dātā aŋhəuš paouruyehyā)* (2). La parenthèse est close ; l'office peut continuer.

Les premières strophes de *Y* 33 résument l'enseignement contenu dans les quatre chapitres précédents et en tirent les conclusions. Celui qui est mauvais pour le Méchant satisfait la volonté d'Ahura Mazda ; celui qui est très bon pour le juste et s'applique à satisfaire le Bœuf sera dans les pâturages d'Aša et de Vohu Manah (str. 2-3).

Les termes liturgiques qui reparaissent à partir de la strophe 4 se réfèrent à l'office célébré au moment de la récitation de l'hymne. Par son sacrifice, l'officiant veut chasser la désobéissance à Ahura Mazdā et Aka Manah *(asruštīm akəm ā manō yazāi apā)*, ainsi que d'autres *druj* (str. 4). Il appelle l'obéissance *(sraošəm zbayā)* et désire obtenir une longue vie, l'Empire de Vohu Manah et les chemins droits dans lesquels habite Mazdā Ahura (str. 5).

La strophe 6 est décisive pour notre interprétation : le *zaotar* qui parle désire connaître ces chemins ; c'est pourquoi il doit voir Ahura et s'entretenir avec lui. Il veut savoir si le sacrifice est efficace et obtenir à cet effet l'appui des Entités. Les deux strophes suivantes développent ces idées.

Nous avons déjà traité de la première (3). L'officiant demande qu'il soit renommé parmi les *magavan* et que ses offrandes soient manifestes.

(1) Ou plutôt l'exposé y est mêlé à la prière. Il ne s'agit pas de prédication, mais de quelque chose de tout à fait différent ; puisque l'office célébré a comme but de produire la rénovation en guérissant l'existence du mal, il faut que les causes de ce mal et son origine soient nommées : c'est ainsi seulement qu'il pourra être supprimé.

(2) V. plus haut, p. 187 s.

(3) V. plus haut, p. 157.

Le sacrifice célébré doit être efficace, il le sera à condition que les Entités y viennent et le reconnaissent. Que doivent-elles reconnaître exactement ?

Le second verset de la strophe 8 le dit on ne peut plus clairement. Le *zaotar* agit selon Vohu Manah *(a)* ; il mentionne surtout « le sacrifice d'un (homme) comme vous et les paroles des louanges selon Aša » *(yasnəm mazdā xšmavatō at vē ašā staomyā vačā)*. Il veut savoir si le rituel adopté est bon et s'il sera reconnu comme tel par les divinités.

Les strophes 9-12 parlent de la rétribution, des grâces que l'on demande aux Entités pour l'officiant et pour les justes. Des termes de prière reviennent constamment. La strophe 13 développe et précise la prière. On veut obtenir les choses non ambiguës de l'Empire qui sont le cadeau de Vohu Manah, on veut surtout que Spəntā Ārmaiti instruise les *daēnā* en Aša.

Le dernier souhait est la contrepartie du choix de Spəntā Ārmaiti par Ahura Mazdā. La déesse que la divinité suprême a choisie pour servir d'intermédiaire entre elle et les hommes leur servira de guide. Le choix de l'officiant est fait : il se conforme aux « lois de la première existence » (1).

La dernière strophe du chapitre amplifie et souligne ce point de vue. Zoroastre offre le souffle de son corps, ce qui est nouveau ; et aussi la priorité de ses bonnes pensées à Mazdā, et de ses actions, ainsi que l'obéissance et l'Empire. Les conditions posées à la strophe 4 se trouvent remplies, Zoroastre prend le contrepied des choses qui y sont répudiées.

Est-ce Zoroastre qui parle ? Nous ne saurions l'affirmer, il n'est mentionné qu'à la troisième personne, au contraire du *zaotar* dont le chapitre entier constitue les paroles.

Voyons ici ce que l'exégèse traditionnelle, consignée dans le *Varštmānsr nask*, a lu dans notre chapitre : rien de moins que la description de la Rénovation et du sacrifice final qui la doit amener :

Dk 9.33 : [1] *Dahom frakart, Yasāikš. ʿapar fraškart ʿpat goβišn i Ohrmazd ʿo Zartuxšt ʿkū : ʿman ʿhān ʿdāt fraškart-kartār ahrāyēnītār Sokšāns ʿkē ʿgoβend martom ʿku ʿnē ʿrasēt ; u ʿrasēt ʿpat ʿhān xvāhrīh u hamāk rošnīh ʿbavēt ʿo ahraβān.* [2] *ʿapar nikirītan ʿo patmān u han-dāxtan ʿpat dastβar kartan ʿhar kār ; ʿēn-ič ʿkū ʿhan azatār kām i ʿapar katārčē ʿxvēšīhā ērmānīhā vālonīhā nēvakīh kartār kāmvarz u dost i Ohrmazd ʿu-š ʿhān mēnok pat-iš māhmān ʿnē frēftēt.* [3] *U handarz i ʿapar dūrīh i ʿhač ʿoy ʿkē-š druj i hok anigošītārīh u tarmēnišnīh pat-iš staxmak ʿxvēš hutarmēn ʿapāk vālon *gon tēž drujan u ērmanān nadēn dahišn gospandān apahrēt mustomandān ananyyār.* [4] *u ʿapar puhl ʿkē pat-iš ʿrasišn i ʿo Ohrmazd ʿhān pahrom axvān ʿrasēt vēnišnīk u avēnišnīkān-ič yazdān yaštan.* [5] *u čāšītan i Ohrmazd ʿo Zartuxšt poryokēš*

(1) Cf. la tradition sur l'entretien de Zoroastre avec Spandarmat pour retenir définitivement la religion, plus bas, p. 346.

u axv u rat u zot i gēhān ʿēstātan i ʿpat fraškart hangām ; Zartušt i ʿhač 3 zamānān ʿpat zot gās i hamāk gēhān u Vahuvast i Snoy ʿhač Snavān ʿdehān ʿpat hāvanīh u Isvand i Varāzān i ʿhač Tūrān ʿdehān ʿpat ātar-vaxšīh u Sēn i Ahumvastavān i ʿhač Sēnān ʿdehān ʿpat frābartārīh u Vištāsp i ʿhač Notarān ʿpat srošāvarzīh [6] *ʿapar amāvandīh u pērožkarīh i ʿhān yazišn ʿbavēt i ʿpat-ič ʿandar axvān hamāk rošnīh i fraškart amark i hamdahišn.* [7] *ʿēn-ič ʿkū Ēnāk Mēnok awdom-ič oš ʿpat Vahuman ʿbavēt. u mas mizdīh i ʿoy ʿkē ʿpat vičitār-dāšnīh rātīh yazdān yazēt ʿandar nikēž i yazdān ʿbavēt ʿpat bavandak dostīh hamkārīh ʿpat haknēn ʿo xvēškārīh i ayuxtārīh Amahraspandān.* [8] *ʿēn-ičʿkū ʿto ʿoyšān ʿhend frazand ʿ*kē ʿoyšān yazat frāč ʿgoβend hamdātastānīh ʿkē hakurč apartom hamīh frāč guft (ʿkū hamdātastānīh-ē ʿhān i stawrtar ʿbavēt. ʿu-š guft Ohrmazd ʿkū ʿman ʿhom xvatāy i dānāk i sūt-xvāstār i frēh-dātār i gēhān ʿu-m ʿpat ʿēn goβišn yə savištō mēnišn ʿpat nērok yaštār ʿbavēh. Nēvak ʿhēm ʿto āmurzēm ʿto ʿu-t rasēm ʿo ayyārīh ʿu-t ʿdahēm katārčē pat-iš pātaxšāyīh i ʿētar ʿanod...*

« [1] Dixième chapitre, *Yaθā āiš*. Sur la Rénovation, d'après les paroles adressées par Ohrmazd à Zoroastre : « J'ai créé ce rénovateur et sauveur « Sōšāns dont les gens disent qu'il ne viendra pas ; mais il viendra et grâce « à lui les justes jouiront du bonheur et tout sera lumière pour eux. » [2] Qu'il faut garder la mesure en tout acte et le mesurer selon la loi ; cela notamment : « Celui qui, animé d'une volonté de ne pas tuer, fait du bien à tout « le monde parmi les *xvēš*, les *ērman* et les *vālōn*, fait la volonté d'Ohrmazd « et est son ami ; l'esprit qui habite en lui n'est pas trompé. » [3] Le conseil d'éviter ceux en qui la *druj* de la disposition à la désobéissance et à l'insolence est forte, qui sont insolents envers les *xvēš*, menteurs très proches des *vālōn*, oppresseurs envers les *ērmān*, qui ne se soucient pas de bestiaux et n'aident pas les victimes de l'oppression. [4] Sur le chemin par lequel on accède à Ohrmazd et dans la meilleure existence : le culte dû aux *yazat* visibles et invisibles ; [5] l'enseignement imparti par Ohrmazd à Zoroastre, docteur, maître, chef et *zōt* du monde ; sur le fait qu'au moment de la Rénovation, Zoroastre de trois périodes occupera la place du *zōt* du monde entier ; Vahuvast i Snōy des pays ... celle du *hāvan* ; Isvand fils de Varāz des pays touriens celle de l'*ātarvaxš* ; Sēn fils d'Ahumvast des pays sēniens, celle du *frāburtār* ; Vištāsp i Nōtarān, celle du *srōšāvarz* (1). [6] Que ce sacrifice sera puissant et victorieux : « C'est par lui que ce monde deviendra tout « lumière, qu'aura lieu la Rénovation et se fera l'immortalité de la créa- « tion entière. » [7] Ceci également : « C'est par Vahuman que le Mauvais « Esprit périra à la fin. » La grande récompense de celui qui, par discernement, sacrifie généreusement aux *yazat*, suit les consignes des *yazat* avec une amitié parfaite, et collabore en s'associant à la fonction propre des Amahraspand. [8] Ceci notamment : « Seront tes enfants ceux qui se déclarent « en accord avec les *yazat*, qui ne déclarent jamais de communauté supérieure « à celle-ci (c'est avec eux qu'ils sont les plus d'accord). » Ohrmazd dit : « Je suis un Seigneur sage, fort, favorable au monde. Adore-moi avec cette « formule en disant en esprit « *yə səvištō* ». Nous sommes bons, nous avons

(1) V. plus haut, p. 213 ss., ce que nous avons dit sur l'analogie entre le roi (Vištāsp) et Sraoša.

pitié de toi, nous viendrons t'aider et « te donnerons tout ce qu'il faut pour « obtenir le pouvoir ici-bas et là-haut »... »

La suite appartient au même cercle d'idées. La strophe 12 doit être récitée au moment de l'allumage du feu. On parle ensuite du feu que le Prophète a vu dans le *mēnok* et le culte du feu est recommandé (1).

Tout cela n'est pas sans intérêt, mais c'est surtout la partie du chapitre que nous venons de traduire qui est de première importance. Les auteurs du *Varštmānsr* savaient encore que le texte gāthique parlait d'un sacrifice ; ils ont rapporté la mention de Zoroastre à la str. 14 au *zaotar* de la str. 6 et y ont vu une allusion au sacrifice final de la Rénovation.

L'interprétation n'est pas arbitraire ; le texte gāthique parle à la fois d'un office et de la rétribution. Leur liaison paraît naturelle.

Soulignons ici que le parallélisme entre l'office de Zoroastre et le grand office de la Rénovation n'a pas été inventé par les auteurs des écrits pehlevis, l'idée paraît bien établie à l'époque du *Varštmānsr nask*. Dès que son auteur trouve une allusion au premier, il pense au second et l'idée du sacrifice amène nécessairement celle de la Rénovation.

Comme nous l'avons dit plus haut, la première strophe de *Y* 34 reprend la dernière strophe du chapitre précédent. Ici et là on parle d'une offrande en (pensées) (2), paroles et actions. Avec cette différence cependant : tandis que *Y* 33.14 parle du sacrifice de Zoroastre, *Y* 34.1 évoque celui de « nous », c'est-à-dire des officiants. Ils font ce que fait Zoroastre.

Les strophes suivantes apportent de nouvelles précisions sur les différents aspects de l'office célébré. On offre (str. 2) « toutes les actions du Bon Esprit et de l'homme saint » par « la prière des chants de louange » *(vahmē... garōbiš stūtąm)* (3). On offre un *myazda* à Ahura (str. 3) et on l'offre en hommage *(nəmaŋhā)*.

Les faveurs que l'on sollicite ne sont pas de celles que l'on rencontre tous les jours. On désire le feu qui départagera les bons et les méchants (str. 4), on demande l'Empire qui protégera le pauvre et on se sépare en paroles des *daiva* et des *xrafstra* (str. 5).

La protection accordée au juste, la séparation du mal, la distinction radicale des deux mondes reviennent constamment dans la suite du chapitre (str. 7-11) ; à côté de l'efficacité du sacrifice, du signe que l'on attend pour que celle-ci soit révélée, de l'instruction sur la façon correcte du culte.

(1) V. plus bas, p. 331 s.

(2) V. plus haut, p. 182 s., et HUMBACH, *MSS* 7.69. — Quant à l'offrande de son propre corps par Zoroastre, on comparera la structure du sacrifice brahmanique pendant lequel le sacrifiant monte au ciel pour s'assurer un corps immortel ; en retour il fait abandon aux dieux de son corps humain. Ayant retenu sa place au ciel, il redescend et rachète le corps qu'il avait sacrifié (Sylvain LÉVI, *op. cit.*, 130 s.).

(3) Tandis qu'à la strophe 1, l'offrande donnée à Mazdā est celle des gestes et des paroles, ici il s'agit des prières et des chants. Cela explique que *manaŋhā* n'apparaît qu'ici. Dans les deux cas le don est fait aux divinités, non inversement.

Si les Entités sont vraiment telles que l'officiant les conçoit *(yezi aθā stā haiθīm)*, qu'elles lui donnent un signe *(daxštəm)* afin qu'il puisse les aborder avec joie comme sacrificateur et adorateur *(yaθā vā yazəmnasčā urvaidyā stavąs ayenī paitī)* (str. 6) (1).

La strophe 12 est encore plus explicite sur ce point :

« Quelle est la règle que tu désires, de l'éloge ou du sacrifice, proclame-le, ô Mazdā, pour qu'il soit entendu quelles seront les parts des règles qu'il attribuera : enseigne-nous, selon Aša, les chemins de Vohu Manah... »

Le chemin est celui de Vohu Manah ; la *daēnā* des sauveurs y avance (2) ; elle ira chercher la récompense que Mazdā a destinée à ceux qui donnent bien.

L'allusion aux événements des derniers jours n'est pas douteuse. La mention à la strophe suivante de la récompense promise à la vie incarnée ne nous étonnera pas plus que les deux derniers versets de la strophe qui évoquent la première strophe de la *Gāthā Ahunavaitī* et demandent notamment la bonne vision du *xratu* qui favorise les communautés d'Aša (3).

Un enseignement obtenu en vue de la célébration d'un office qui amènera la Rénovation : telle est la quintessence de la prière contenue dans *Y* 34 et tel sera le dernier mot de la Gāthā.

« O Mazdā, dis-moi donc les meilleures paroles et les meilleures actions, et la récompense des éloges selon Vohu Manah et Aša. Par votre Empire, ô Ahura, rends l'existence vraiment rénovée selon (ta) volonté (4). »

Reprenons du recul. Après avoir étudié un texte de Zātspram selon lequel tout office zoroastrien préfigure le grand sacrifice de la Rénovation, nous avons vu cette théorie solidement ancrée dans la pratique rituelle du zoroastrisme médiéval et attestée par des textes du *Yasna* non gāthique. Nous venons de voir que l'idée était présente à l'auteur du *Varštmānsr nask* ; nous voyons maintenant qu'elle est sous-entendue par le texte gāthique lui-même.

Mais la *Gāthā Ahunavaiti* ne conclut pas l'office ; elle sollicite seule-

(1) Les quelques strophes qui suivent font alterner le motif de l'efficacité du sacrifice et de son importance pour Mazda lui-même avec celui du désir de l'officiant de savoir si celui qu'il célèbre est vraiment le bon.

(2) V. plus haut, p. 136 s. ; il y a peut-être ici un parallélisme avec la strophe 6. L'officiant veut aborder les divinités ; il veut d'autre part connaître le chemin de Vohu Manah qui est celui de la *daēnā* des Saošyant ; il veut savoir, en somme, si son sacrifice est conforme à celui des sauveurs et s'il aura le même résultat.

(3) *Y* 28.1 le *xratu* de Vohu Manah est demandé comme nécessaire pour que l'office qu'on va célébrer soit efficace, pour que l'Ame du Bœuf soit entendue. Les actions de Vohu Manah sont demandées (*Y* 34.14) pour ceux qui sont dans le *varəzāna* de la Vache-mère : et c'est par le *xratu* que le *varəzāna* doit prospérer.

(4) V. plus haut, p. 181.

ment un enseignement qui rendrait efficace l'office célébré et amènerait le résultat qu'on en attend, la Rénovation de l'existence.

Poursuivons notre analyse du contenu des Gāthā. La révélation demandée et attendue ne tardera pas à venir. Son histoire sera présentée dans la seconde Gāthā qui constitue le point culminant de l'ensemble gāthique, la Gāthā Uštavaiti.

§ 33. *LA RENCONTRE AVEC VOHU MANAH*

Plusieurs fois déjà, nous avons vu la révélation attendue liée au nom de Vohu Manah. Dans la tradition pehlevie la Religion procède de ui (1), se manifeste par le fait de sa création et reste sous son autorité. L'avant-dernière strophe de l'*Ahunavaiti* demandait « les actions de Vohu Manah », la première strophe de l'*Uštavaiti* y revient.

Comme il se doit, cette première strophe a la forme d'une prière adressée à Mazdā, et notamment à Ārmaiti à qui l'on demande « les parts de la richesse et la vie de Vohu Manah » *(rāyō ašiš vaŋhəuš gaēm manaŋhō)* pour conserver Aša.

La strophe 2 précise que la faveur demandée est la meilleure de toutes *(vīspanąm vahištəm)* et répète qu'il s'agit des « grâces de Vohu Manah » *(vaŋhəuš māyā manaŋhō)* que l'on demande pour « tous les jours d'une longue vie » *(vispā ayārə darəgō-jyātōiš)*.

Mais c'est la strophe 3 qui, tout en reprenant la prière qui avait été l'objet de la Gāthā précédente — la révélation des « chemins droits du salut » — constitue le véritable point de départ du chapitre. Un homme doit apporter la révélation.

« Que cet homme atteigne mieux que le bien, lui qui nous enseigne les chemins droits du salut, de cette existence matérielle comme de celle de l'esprit, les vrais menant au monde où habite Ahura, (un homme) humble, de ton parti, de bonne ascendance et saint, ô Mazdā (2) ! »

La tradition, que nous étudions ailleurs (3), voit ici une allusion à l'apparition du Sauveur, l'Homme Juste, plus particulièrement Zoroastre. Même si tous les détails que cette exégèse croit retrouver dans les trois premières strophes du chapitre n'y sont pas, son interprétation paraît en principe correcte. Les deux idées de la rétribution eschatologique et du Sauveur qui montrera la voie pour y accéder sont explicitement attestées dans le texte gāthique. La suite du chapitre parle du choix du Sauveur et de sa rencontre avec Vohu Manah.

L'auteur dit devoir reconnaître Mazdā comme fort et saint au moment où il rétribuera par le feu le juste et le méchant (str. 4) ; il dit l'avoir

(1) *Dk* 7.1.3, etc.

(2) *Huzəntu* « de bonne ascendance », LOMMEL, *NGGW* 1934/7.106, et notre commentaire à *Dk* 7.2.21.

(3) *Ibid.*

reconnu comme saint, l'ayant vu au commencement, lors de la naissance de l'existence (*hyat̰ θwā aŋhə̄uš ząθōi darəsəm paourvīm*, 5 *b*) et en le voyant rétribuer les actions et les paroles « au dernier tournant de la création » (*dāmōiš urvaēsē apəmē*). La strophe 6 s'étend sur ce tournant où Mazdā viendra avec Spənta Manyu, Xšaθra et Vohu Manah tandis qu'Ārmaiti leur signifiera les « termes » (*ratuš ?*) (1) du *xratu* d'Ahura Mazdā que personne ne trompe.

Le moment de l'entretien, celui de la création, le dernier tournant de l'existence — les trois moments de la cosmogonie zoroastrienne — apparaissent ici confondus en une seule vision. Le Prophète voit son Dieu dans toute sa puissance et sans aucune limitation (2).

Le commentaire du *Varštmānsr nask* tel que nous le connaissons est ici très bref :

Dk 9.36 : [5] *ʿapar ʿdīt(an) i Zartuxšt Amahraspandān ʿpat ʿhān i čašm vēnišn.* [6] *u ʿapar ʿdāt(an) i Ohrmazd ʿo kunišnkārān mizd ;* [7] *u ʿēn-ič ʿkū ʿpat ʿhān i oy xrat u hunar dām awdom-ič vartēt ʿo apēčakīh u ʿbavend gēhān amark u hamē-sūt.*

« [6] Que Zoroastre vit les Amahraspand de ses yeux ; [6] qu'Ohrmazd créa une récompense pour ceux qui ont fait leur devoir ; [7] et également ceci : Par sa sagesse et sa vertu la création à la fin redeviendra pure et le monde sera immortel et jouira éternellement du salut. »

Cette vision n'est qu'une préface à la rencontre avec Vohu Manah lors de laquelle le Prophète déclare son choix et est initié à sa mission. Les strophes 7 et 8 sont décisives :

« Comme saint je t'ai reconnu, ô Mazdā Ahura quand Vohu Manah m'a entouré. Il me demanda : « Qui es-tu, de qui es-tu ? De quel signe, sur tes « êtres et ton corps, dois-je marquer le jour de l'entretien ? ». »

La strophe suivante apporte la réponse :

« Je lui ai dit : « Avant tout, Zoroastre : puissé-je être un véritable ennemi, « autant que j'en sois capable, du méchant, mais un puissant soutien pour « le juste, pour obtenir les biens futurs de l'Empire absolu, aussi longtemps « que je t'exalte et chante, ô Mazdā. ». »

La connotation eschatologique de *vasasə̄-xšaθrahyā* (verset *e*) est constante dans la tradition où il apparaît à côté de *amahrka*, *yavaējī*,

(1) M. Nyberg est seul à interpréter *ratuš* comme n. sg. « richtender Stellvertreter », *Religionen*, 213 : Armaiti agira comme juge de la part d'Ahura Mazdā. Mais la valeur précise de « juge » de *ratu* n'est pas certaine, il s'agit toujours d'un chef (spirituel). Il est possible de voir ici l'autre *ratu*, véd. *ṛtu* (sur qui en dernier lieu Renou, *Archīv Orientalni* 18.1/2.1950.431-438) « temps, saison ». — L'usage des textes liturgiques de l'Avesta non gâthique permet d'ailleurs de voir que les deux *ratu* ne sont pas vraiment distincts. Le *ratu* qui veille sur le terme fixe du sacrifice n'est qu'un cas spécial du *ratu* qui préside à une catégorie déterminée des sacrifices, à une catégorie déterminée de l'activité humaine (car toute activité humaine est une liturgie). C'est là la fonction des 33 *ratu*, et des *ratu* des différentes espèces.

(2) Cf. Nyberg, *Religionen*, 217 ss.

yavaēsū pour désigner l'état du monde après la Rénovation. Elle n'est pas absente ici, ainsi que l'indique *buštiš* « (les biens) à venir », rendu en pehlevi par *ʿkad ʿhān ʿbavēt nēvakīh* « quand ce bonheur sera » glosé *ʿkū tan i pasēn ʿbavēt* « c'est-à-dire le Corps Futur aura lieu ».

Ici encore, le bonheur futur sera obtenu par l'adoration et les louanges.

Les deux strophes décrivent-elles un événement dans la vie du Prophète et enregistrent-elles un souvenir autobiographique — ou s'agit-il d'autre chose ?

Il n'est pas facile de répondre *a priori* tandis que l'opinion courante est en faveur de la première éventualité ; pour M. Nyberg, notamment, Zoroastre reviendrait ici sur son expérience d'Ahura Mazdā comme *spənta*, expérience déjà décrite *Y* 31.11 (1). Mais rappelons le fait que c'est ici la première fois que le Prophète est mentionné à la première personne. L'*Ahunavaiti* le nomme trois fois ; *Y* 29.8 Ahura Mazdā dit que Zoroastre protégera le Bœuf. La légende y apparaît constituée et il est très difficile de voir ici un document autobiographique. Dans *Y* 28.6, Zoroastre est mentionné à côté de « nous », de ceux qui prient et qui demandent pour lui les mêmes faveurs que pour eux-mêmes ; il en est donc distinct. Le même rapport ressort de la confrontation de *Y* 33.14 et 34.1 : les officiants, « nous », apportent une offrande analogue à celle de Zoroastre. L'office est placé sous le patronage du Prophète et se conforme à son modèle, ce n'est pas lui qui le célèbre.

Cet état des choses correspond à l'usage liturgique des Gāthā. Toutes les fois que le Yasna est célébré, le *zaotar* récite les Gāthā et place le service sous l'invocation de Zoroastre qu'il imite.

Plaçons-nous dans la même perspective pour *Y* 43. A un certain moment de la récitation, le *zaotar* dit être Zoroastre, c'est-à-dire s'identifie à lui. Si les Gāthā constituent dès le début un texte liturgique, cet état de fait correspond à l'intention de leurs auteurs. La forme *hyə̄m*, qui est un optatif est peut-être un indice, mais l'argument n'est pas décisif (2).

Il est peut-être permis de citer ici l'opinion d'un Parsi moderne qui a le mérite de représenter un sentiment religieux vivant dans la communauté zoroastrienne de nos jours. Commentant le passage, Iraj Taraporevala remarque à propos de *Zaraθuštrō* : « In the orig., of course, Z. is meant, but by implication any reciter of this verse, any Zoroastrian (follower of Z.) might also be understood here (3). »

En tout cas, la scène décrite est celle de la rencontre du Prophète avec Vohu Manah, qui précède l'entretien avec Ahura Mazdā. La

(1) *Ibid.*, 211.

(2) L'interprétation courante rapporte *hyə̄m* seulement à *haiθyō-dvaēša* et ce qui suit et conçoit *zaraθuštrō paourvīm* comme une phrase nominale.

(3) Taraporevala, *The divine Songs*, 428.

tradition n'y a jamais vu autre chose. Voyons le commentaire du *Varštmānsr* :

Dk 9.36 : [8] *ʿapar hunar i Zartuxšt ; ʿēn-ič ʿkū ʿandar axvān ahrāyīh-kāmaktar u āškārak bēšītār ʿvattarān, čand tuβānīk ahrāyīh mēnītār u nasēnītār* <*i*> *ʿoy i du(šdānā)k i dravand Ēnāk Mēnok* [9] *u vičin i Zartuxšt ʿapar ʿroč i hampursakīh ; u ʿēn-ič ʿkū-m ʿhān i rošn ʿroč ʿhēt, Ohrmazd, armēšt u vāt i anawr ʿkē ʿman ʿnē ʿhač *hušk u ʿnē ʿhač sarmāk u ʿnē ʿhač ranj āštīh. Hom ʿman ʿhēt ʿnān ʿkē-š būrāk ʿpat yomāy ʿgošt šīr u arvand ʿāp ʿkad hampursēm ʿo ʿoy i vispākās i ʿbē-vičitār Ohrmazd ; ʿčē ēton ʿhān i šmāh ʿhom frāč guftār u ʿkad-im ʿašnūt ʿēstēt a-m dēn i ʿšmāh ʿveh tuβān guftan.* [10] *u ʿēn-ič ʿkū mat ʿo ʿoy katārče advēnak-ē ʿiš zast ʿu-š mat ʿhān i Hom urvāxmānīh nimāyišn u sērīh ʿu-s mat xrat i harvisp-ākās.*

« [8] Sur les vertus de Zoroastre ; ceci notamment : il est celui qui, dans
le monde, est le plus épris de justice et un véritable ennemi des méchants,
qui médite la justice autant qu'il en est capable, mais qui poursuit le stu-
pide méchant, Mauvais Esprit. — [9] Sur la décision de Zoroastre quant au
jour de l'entretien ; ceci notamment : « Que ce jour clair soit pour moi
« tranquille, ô Ohrmazd, et que le vent soit sans nuages ; pour moi que ne
« laissent en paix ni la sécheresse ni la chaleur ni la faim ni la soif ni la dou-
« leur ; que le Hōm soit mon pain, lui qui coupe (?) aussi bien la viande que
« le lait, et l'eau limpide, le jour où je m'entretiendrai avec Ohrmazd l'omnis-
« cient, celui qui décide. Car c'est ainsi que je deviendrai votre héraut et,
« quand je l'aurai entendue, je pourrai bien proclamer votre Religion. »
[10] Ceci également : Il obtint tout ce qu'il avait demandé, il obtint que le
Hōm le remplît de joie et le rassasiât, il obtint la sagesse omnisciente. »

Le jour que mentionne *Y* 43.7 *d* est interprété comme celui de l'entretien de Zoroastre avec Ohrmazd, et la version pehlevie du passage rend également *fərasāyāi* par *hampursakīh* ; il n'y a aucune raison de voir ici une allusion à un jugement *post mortem*, que ce soit le jugement particulier au pont Činvat ou le jugement dernier après la Résurrection. Ni ici, ni là, la tradition zoroastrienne ne connaît rien qui ressemble à un interrogatoire (1).

Les deux strophes (str. 7-8) ont fourni la trame du récit de la rencontre de Zoroastre avec Vahuman et les mêmes termes sont repris par tous les textes, depuis les plus anciens — comme le septième livre du *Dēnkart* — jusqu'aux plus récents, comme le *Vičīrkart i dēnīk* (ce dernier avec un changement caractéristique). Nous étudions ces textes ailleurs (2) et il n'y a pas lieu d'y insister ici.

Nous reviendrons également plus loin (3) sur la suite du chapitre

(1) M. HUMBACH, pour d'autres raisons, se refuse également à voir dans *frasa-* un terme de la pratique judiciaire, *MSS* 1.2.1956.23 s. ; v. aussi *ibid.*, 4.58 s.n. 8.
(2) V. plus bas, p. 319 ss.
(3) V. plus bas, p. 320 ss.

et nous nous contentons ici de souligner certains points qui nous intéressent plus particulièrement.

Il y a tout d'abord un choix rituel. A qui veux-tu adresser ton culte ? Au feu — et je penserai à Aša autant que je le peux (str. 9). Mais il faut que cet Aša me soit montré, que je sois questionné comme il convient car c'est par Toi que le puissant obtient la force (str. 10). L'allusion est claire, c'est la réponse à la prière adressée *Y* 29.9 qui montre la voie où elle peut être réalisée : Zoroastre sera puissant en connaissant l'Aša, après s'être entretenu avec la divinité.

Les strophes 11 s. constatent tout d'abord que l'acceptation de la religion par les hommes est difficile ; le Prophète pourtant n'a pas été pris au dépourvu ni sollicité en vain, il rejoindra Aša avant que n'arrive *sraoša* pour rétribuer les deux partis.

Les deux strophes qui suivent soulignent encore la préparation du Prophète à assumer sa tâche et à être renseigné ; le verset 14 *b* constitue comme une réplique à la prière de *Y* 28.6 et redemande le soutien de Mazdā.

La strophe 15 développe surtout l'idée de l'inimitié envers les méchants. Le chapitre finit par un rappel du choix de Zoroastre qui opte pour l'Esprit Très-Saint et demande qu'Aša soit incarné, qu'Ārmaiti soit dans l'Empire semblable au Soleil et rétribue les actions selon Vohu Manah.

Rappelons ici la description de la même scène dans le septième livre du *Dēnkart*. Après avoir posé à Zoroastre les questions citées (et quelques autres, portant notamment sur son effort pour la Justice), Vahuman l'assure que la Justice est quelque chose qui existe réellement et l'invite à le suivre. Le fils de Purušāsp pense que le Créateur dont le porte-parole est aussi bon que Vahuman ne peut être méchant et va s'entretenir avec Ohrmazd (1).

C'est également sur un entretien avec Ohrmazd que débouche *Y* 43. Le chapitre suivant le décrit, ou plutôt il cite les questions que Zoroastre pose à Ahura.

§ 34. *L'ENTRETIEN AVEC AHURA MAZDĀ*

Le contenu du chapitre est capital pour la compréhension de la doctrine cosmogonique du zoroastrisme dont il contient la formulation la plus ancienne. Nous y reviendrons plus loin, pour l'instant nous allons étudier la structure du chapitre.

Une fois de plus, la première question se rapporte au culte :

« Je te demande, réponds-moi bien, Ahura : quant au culte, tel que le culte qui doit être rendu à l'un des vôtres, ô Mazdā, qu'un être tel que toi l'indique à son ami tel que moi, pour nous donner votre appui amical par Aša afin qu'il nous vienne par Vohu Manah. »

(1) *Dk* 7.3.60.

La plus grande partie du chapitre, les strophes 2-16, est occupée par des questions relatives à la cosmogonie. Le mot *ahūm.biš* « guérisseur de l'existence » revient à la strophe 2 et 16 ; son apparition au début et à la fin du passage confère une orientation spécifique aux questions cosmogoniques : si on les pose, c'est pour connaître les causes du mal et savoir y remédier.

Les strophes 2-5 concernent le premier moment de la cosmogonie zoroastrienne, la création ; la fin de la strophe 5 ouvre des perspectives plus larges : l'alternance régulière de la lumière et des ténèbres, du sommeil et de la veille, du matin, du midi et du soir n'a pas de sens en elle-même, elle est créée pour que le « sage » se souvienne de son devoir. Toute la doctrine cosmologique des écrits pehlevis, qui s'inspire de la même idée, se rattache précisément à l'exégèse du passage ; nous y reviendrons plus loin (1). Soulignons ici que la mention des « œuvres » humaines constitue un passage vers les deux strophes suivantes qui concernent précisément l'homme, ses actions et son attitude. Ārmaiti aidera-t-elle Aša par ses actions ? Annoncera-t-elle l'Empire par Vohu Manah ? Pour qui fut créée la Vache, source du bonheur ? — Tous ces motifs, que nous avons déjà rencontrés, acquièrent ici une signification plus précise (str. 6). — Qui a créé Ārmaiti digne de respect ? Qui a rendu le fils désirable pour le père (2) ? Tout cela se trouve rapporté à Ahura Mazdā, créateur de toutes choses par Spənta Mainyu (str. 7).

La strophe 8 achemine lentement vers le second moment de la cosmogonie, la révélation religieuse.

On demande de retenir en esprit l'instruction *(ādištiš)* d'Ahura Mazdā, de savoir les paroles de Vohu Manah conformes à Aša, et aussi comment l'âme pourra avoir sa part dans le bien. On parle d'une révélation.

Les trois strophes qui suivent s'en occupent exclusivement. Le mot *daēnā* apparaît dans les trois et il n'est pas permis de le rendre ici par « conscience », là par « religion » (3) ; ces strophes forment une unité et le même terme doit avoir partout la même acception. La strophe 9 parle ainsi de la « consécration » de la religion de « celui qui offre bien » (4) que doit « définir » le maître de l'Empire, habitant la même maison qu'Aša et Vohu Manah.

La strophe suivante demande davantage : la révélation de la religion qui est « le meilleur des êtres », par qui les *gaēθā* peuvent prospérer

(1) V. plus bas, p. 396 ss.
(2) V. plus bas, p. 398 ss.
(3) Bartholomae : « selbst » 9, « Religion » 10-11 ; ce qui a été suivi en général.
(4) *Hudānu*, v. par exemple *RV* 8.103.7 : *áśvam ná gīrbhi rathyàm sudānavah marmṛjyánte devayávah/ubhé toké tánaye dasma viśpate párṣi rādho maghōnām//* (pour la traduction v. plus haut) ; 7.96.4 *janiyánto nv ágravaḥ putriyántaḥ sudānavaḥ/sárasvantam havāmahe//* « Nous invoquons Sarasvat avec de riches dons, désirant des femmes libres, désirant des enfants ». — V. aussi Humbach, *MSS* 2, 2ᵉ éd., 5-8.

selon Aša. Les deux derniers versets paraissent reprendre la strophe 6 où l'on demandait s'il était vrai qu'Ārmaiti aiderait Aša par ses actions ; la réponse vient maintenant : c'est la *daēnā* qui doit accomplir correctement, par ses paroles, les actions d'Ārmaiti.

Avec la strophe 11 nous revenons aux hommes. Comment Ārmaiti se répandra-t-elle chez ceux à qui la religion de Mazdā doit être proclamée ? « Moi », je suis choisi pour en être le premier, mais je regarde avec inimitié tous les autres.

Nous voilà de nouveau placés devant le problème des deux partis parmi les hommes, des bons et des méchants. Qui est bon parmi les hommes ? Qui est méchant ? demande la strophe 12. Mais les termes *ašavan* et *drəgvant* que nous trouvons ici impliquent également autre chose, et la strophe nous amène insensiblement à nous placer dans la perspective du troisième moment de la cosmologie zoroastrienne, celui de la grande crise finale.

La strophe 13 parle de la destruction de la *druj* (1), la strophe 14 de la victoire d'Aša. La strophe suivante présente la grande crise sous l'aspect d'une lutte entre deux armées ennemies, la strophe 16 développe la même image.

Ici finit la partie cosmogonique du chapitre. Les trois dernières questions posées sont d'un genre différent, elles concernent le récitant personnellement ; mais elles nous rappellent également l' « assise dans la vie » des Gāthā.

Le développement abandonné à la strophe 2 est repris : le chapitre s'ouvre, on s'en souvient, par une demande sur la modalité la plus adéquate du culte. On parle maintenant de son efficacité : que la voix du Prophète devienne puissante *(hyatčā mōi hyat vaxš aēšō)* ; on mentionne l'union future avec Haurvatāt et Amərətāt « par cette formule » (2) *(avā mąθrā)* (str. 17).

Les deux expressions évoquent deux passages de *Y* 29, mieux, y répondent. *Y* 29.9 l'Ame du Bœuf se plaint de devoir se contenter du don de la voix impuissante d'un homme sans force *(yə̄ anaēšəm xšąnmənē rādəm vāčim nərəš asūrahyā)* ; cet homme, Zoroastre le Spitamide, doit révéler aux hommes le *mąθra* accompagnant la libation (*Y* 29.7) ; son apparition n'est encore qu'une maigre consolation pour l'Ame du Bœuf. Ici, il pose des questions en demandant, entre autres, que la force soit conférée à sa voix, c'est-à-dire que l'office qu'il célèbre soit efficace.

Dans le *maitravaruṇya* védique l'adjonction du lait au *soma* doit assurer au sacrificateur la possession du bétail. Le mythe de l'Ame du

(1) *Nišnašāma*, v. plus haut, p. 135.
(2) 49.17 *c*. Il ne s'agit pas d'une consigne donnée par la divinité mais bien d'une formule prononcée par l'officiant.

Bœuf repose sur des bases analogues. Nous ne nous étonnerons pas de trouver après le rappel des réalités évoquées dans ce dernier la demande d'une récompense consistant en « dix juments fécondées et un chameau ».

Le sacrifice offert selon les règles assurera au sacrifiant la possession du bétail ; il ne l'assurera pas seulement en le rendant légitime du point de vue religieux, mais de façon beaucoup plus concrète. Sa possession, ainsi que celle de Haurvatāt et Amərətāt, doit correspondre au « don pour Ahura » *(yaθā hī taibyo dāŋhā)* (1).

Rappelons maintenant la structure du sacrifice védique, offert par un prêtre sacrificateur qui seul peut le faire, mais qui n'agit pas en son nom propre. Derrière lui, il y a toujours le *yajamāna*, le « maître du sacrifice », le *maghávan* pour qui le sacrifice est célébré. Les offrandes sont offertes aux dieux par le prêtre, qui les reçoit du *maghavan*. Il en reçoit également la récompense. Cette récompense équivaut à un don offert à la divinité et le fait de la donner assure au *yajāmāna* des faveurs divines (2).

La même structure caractérise l'office zoroastrien. Nous rappelons ici seulement les *pursišn* 81-86 du *Dātastān i dēnīk* (3). Donner aux prêtres pour qu'ils célèbrent un *yazišn* est un acte bon en soi qui assure aux donateurs des grâces abondantes ; le mérite augmente si le don dépasse le montant légal, mais il est tout à fait exclu que ce montant puisse être diminué. En revanche, malheur au prêtre qui aurait accepté la rémunération sans célébrer l'office.

Ces dons aux prêtres doivent avoir lieu notamment pendant la grande fête annuelle du dernier Gāsānbār (4).

L'accord de ces données avec les données védiques est important. Il ne s'agit pas d'un témoignage de plus de l'emprise des mages sur la religion zoroastrienne, mais de la survivance d'une structure indo-iranienne traditionnelle. Cet accord nous permet maintenant de serrer de plus près le sens des strophes 18-19 de *Y* 44.

Ce que demande Zoroastre, ce n'est pas la récompense de sa prédication. Une prière de ce genre insérée dans un tableau cosmogonique grandiose serait sans doute déplacée. Une faiblesse humaine, trop humaine de la part du Prophète — c'est tout ce qu'une interprétation historicisante peut proposer ici (5). Mais si nous voyons dans les Gāthā

(1) 44.18 *c*.
(2) Le prêtre est un technicien du sacrifice qui doit être rétribué ; cette rétribution a une valeur en soi qui rend le sacrifice plus efficace. D'autre part, le prêtre tend à vendre ses services à celui qui offre le plus. — Que la structure du sacrifice zoroastrien soit comparable à celle du sacrifice védique paraît aujourd'hui acquis, v. not. LOMMEL, Zarathustra's Priesterlohn, *Studia Indologica Kirfel* 187-195, ainsi que les différents travaux de M. HUMBACH.
(3) Un des problèmes débattus est dans quelle mesure un sacrifice est valable si la récompense promise n'a pas été payée ou a été réduite. V. aussi ce que nous disons plus bas sur Vištāsp et notamment le *Vištāsp-yašt*.
(4) V. plus haut, p. 101 s.
(5) Par exemple DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, 204.

le texte liturgique d'un office, nous saisissons tout de suite le sens de la demande formulée : le sacrifice sera-t-il efficace ? Comportera-t-il la suite normale de tout office célébré, la récompense du sacrificateur par ceux à l'intention de qui il est célébré ? Et quel sera le châtiment de ceux qui n'auront pas récompensé l'officiant, c'est-à-dire qui se seront eux-mêmes exclus du bénéfice de l'office (str. 19) ?

Ce n'est pas par hasard que la dernière strophe du chapitre mentionne maintenant les *daiva* qui n'ont jamais été de bons souverains, les *karap* et les *usig* qui livrent le Bœuf à *aēšma*, ceux qui ne travaillent pas les pâturages (1). Tous ces gens-là n'arrivent pas à contribuer au but que propose le chapitre ; le parallélisme entre l'ordre du monde et l'ordre liturgique reparaît.

Toute la mise en scène du chapitre est grandiose et il n'est pas exagéré de dire que *Y* 44 constitue le point culminant de l'ensemble gāthique. La demande d'une révélation métaphysique, qui concerne les trois moments essentiels de l'histoire du monde, mais aussi les actions des humains et le sort qui leur est réservé, révélation inextricablement liée à celle de l'efficacité du sacrifice célébré, condense en elle l'essentiel des préoccupations des auteurs gāthiques. La liaison entre le sacrifice offert en ce moment et l'ordre du monde, son passé et son avenir est également significative : l'un dépend de l'autre, l'un n'est pas pensable sans l'autre.

Des trois moments que rappellent les questions posées dans *Y* 44, le second correspond à celui de sa récitation. La révélation attendue concerne le passé et l'avenir, mais aura lieu incessamment ; elle permettra aussi bien de comprendre ce qui s'était passé à l'origine que de discerner quelles sont les actions qui amèneront le dénouement final souhaité.

La tradition n'a pas retenu la tension qui accompagne l'attente en question et a en général négligé l'aspect liturgique du chapitre ; le *Varštmānsr* paraphrase la strophe 1 en deux phrases inoffensives dont le contexte rituel est totalement absent :

Dk 9.37.1 : *14-om frakart, Tat swāk pars. ˊapar stāyišn i dēn ; ˊēn-ič ˊkū ˊhač dēn ˊhar ˊkas nēvakīh.*

« Quatorzième chapitre, *Tat θwā pərəsā*. Sur l'éloge de la Religion ; ceci notamment : c'est de la Religion que provient le bonheur de tout le monde. »

Les strophes 17 ss. paraissent passées entièrement sous silence, mais l'allusion aux *daiva* à la strophe 20 est largement commentée. La paraphrase de la partie cosmogonique n'a pas la même forme que l'original. Ce ne sont plus des questions posées par Zoroastre, mais des réponses données par Ohrmazd. La demande de la révélation devient

(1) Pour *mižən* en dernier lieu BAILEY, *BSOAS* 18.1956.35 ss.

ici la révélation même. Cela est d'ailleurs conforme à l'attitude adoptée par le *Varštmānsr* dans le chapitre précédent : la description de l'entretien y commence avec la paraphrase de *Y* 43.12.

En revanche, la description de l'entretien que donnent Zātspram et Zartušt Bahrām est basée essentiellement sur *Y* 45 qui (1), dans les Gāthā, se présente comme la proclamation de la révélation reçue, non comme cette révélation même. C'est que, cette révélation tellement attendue dans *Y* 44 appartient déjà au passé au chapitre suivant. Il n'en saurait être autrement ; si les Gāthā comme telles sont récitées par le *zaotar*, si en assumant le rôle de Zoroastre, celui-ci peut poser des questions à Ahura Mazdā, s'il peut, après, proclamer les enseignements reçus, il ne saurait se substituer à la divinité et jouer son rôle. La révélation se fait en silence, nous ne voyons que son résultat.

Ce n'est peut-être pas par hasard — mais il serait téméraire de vouloir bâtir là-dessus — que la version la plus ancienne de la légende de Zoroastre que nous connaissons, celle du septième livre du *Dēnkart*, ne donne aucune description de l'entretien (2). Après avoir traité de la rencontre avec Vahuman du Prophète, âgé de trente ans, l'écrit dit que l'envoyé le conduisit à l'entretien et mentionne le fait qu'il y eut sept entretiens dans l'espace de dix ans ; revenant du premier entretien, Zoroastre proclama la doctrine apprise au milieu des *kēk* et des *karap*.

§ 35. *LA PROCLAMATION DE LA DOCTRINE*

Yasna 45 proclame la révélation reçue. Sans analyser son contenu en détail — nous l'avons fait en partie plus haut (3) — insistons sur certains points qui nous paraissent particulièrement importants.

Tout d'abord le fait même de la révélation. Le début de la strophe 5 ne laisse aucun doute que le chapitre ne répète les paroles de la divinité :

« Je veux proclamer ce que m'a dit Ahura Mazdā, le Très Saint : la meilleure parole à entendre pour les hommes. Ceux qui pour moi lui obéiront, quels qu'ils soient, atteindront la Santé et l'Immortalité par les actions de Vohu Manah. »

Révélation donc des règles de conduite, destinée à l'humanité, à ceux qui sont près et à ceux qui sont loin (str. 1 *b*), et opposée à une doctrine fausse qui détruit l'existence (*ibid.*, *d-e*).

Les bases métaphysiques de la règle à adopter sont données par la distinction absolue entre les deux Esprits (str. 2) et cette règle consiste à se conformer au *maϑra* qu'a révélé Ahura Mazdā comme la première chose de cette existence (str. 3) (4).

(1) V. plus bas, p. 329 ss.
(2) V. cependant plus bas, p. 328.
(3) V. plus haut, p. 153 ss., 184, et plus bas, p. 340 ss. — Nous développons notre interprétation de *Yasna* 45 dans une communication préparée pour l'Orientalistentag de Göttingen.
(4) V. plus haut, p. 153 ss.

La révélation n'est pas plus tôt terminée que reparaît le contexte rituel ; à partir de la strophe 6, il s'agit clairement de l'office célébré actuellement.

L'auteur proclame la « chose la plus grande de toutes », en « exaltant selon Aša celui qui est généreux envers ceux qui existent » (1). Il continue en demandant que Mazdā Ahura l'entende, c'est pendant qu'il priait qu'il dit avoir été instruit par Vohu Manah *(yehyā vahmē vohū frašī manaŋhā)*. La révélation est venue pendant la prière ; cela confirme notre interprétation de l'ensemble gāthique.

Le récitateur désire apprendre les meilleures choses par le *xratu* de *Vohu Manah* ; la strophe 7 révèle qu'il sait que c'est Mazdā Ahura qui a créé les Empires où l'âme du juste est puissante mais où celle du méchant souffre des châtiments.

La strophe suivante revient sur l'expérience de la révélation et de la vision pour la décrire en termes on ne peut plus clairs.

« En essayant de le gagner avec des louanges de l'adoration, je l'ai aperçu avec l'œil des paroles et des actions du bon esprit, le reconnaissant selon Aša comme Mazdā Ahura — puissions-nous déposer pour lui les prières dans la Maison des Chants ! »

En essayant de Le satisfaire, on espère obtenir de Lui l'Empire, et qu'il fasse prospérer les hommes et les bêtes (str. 9).

La strophe 10 résume l'ensemble.

« Je cherche à exalter par les sacrifices d'Ārmaiti celui qui fut perçu dans l'âme comme Mazdā Ahura. Car il lui révéla, par Aša et Vohu Manah, que dans son Empire Haurvatāt et Amərətāt lui conféreront force et puissance. »

La relation entre un acte rituel et la révélation est de nouveau soulignée : celle-ci est la suite, mais aussi la cause de celui-là. La révélation se rapporte à l'établissement de l'Empire à venir.

La dernière strophe tire la conclusion sur l'attitude que les hommes doivent adopter : c'est en s'opposant aux *daiva* et aux hommes qui lui (= à Ahura Mazdā) sont hostiles que l'homme aura comme ami, frère ou père la sainte *daēna* du *saošyant*.

La strophe constitue en quelque sorte la contrepartie négative de celles qui précèdent ; on doit adorer Ahura Mazdā et refuser le culte aux *daiva*. Mais c'est également la réponse à la question contenue dans la dernière strophe du chapitre précédent : les *daiva* n'ont jamais été de bons souverains, les *kavi*, les *karap* et les *usig* commettent de tels péchés ; ce n'est qu'en s'opposant à eux qu'on acquerra du mérite, qu'on s'associera à la religion du Sauveur.

Pour le *Varštmānsr*, le chapitre contient des conseils correspondant

(1) *Hudā*, v. HUMBACH, *MSS* 2.1952.9, et plus haut, p. 203 ss.

aux sept « perfections de la religion ». Le sixième conseil, qui correspond à *Y* 45.6, est rédigé ainsi :

Dk 9.38.8 : *šašom ʿapar stāyišn yazišn i Dātār Ohrmazd ; u ʿēn-ič ʿkū ʿpat Vahuman frāč hampursakīh ʿbavēt ʿu-š xrat sūt čāšēt ʿkū xvāstār ʿto ʿhēh ʿo ruβān amark-raβišnīh, Zartuxšt, ʿkū Ohrmazd dāmān xvatāy u martom šnāyišn varzišn ʿhān i ʿoy u nyāyišn framān patmān.*

« Sixième (conseil). Sur les louanges, les prières et les sacrifices à Ohrmazd le Créateur ; ceci notamment : C'est par Vahuman qu'a lieu l'entretien et sa sagesse enseigne avec profit que tu es capable d'(avoir) une âme immortelle, ô Zoroastre, qu'Ohrmazd est le roi des créatures et que, pour le satisfaire, les hommes doivent pratiquer son culte, ses ordres et ses mesures. »

Le contexte rituel réapparaît avec la paraphrase de *Y* 45.10 :

Dk 9.38.10 : *ʿu ʿēn-ičʿkū ʿpat bavandak-mēnišnīh ʿēn i ʿman ēzišnīh griftār ʿbavēh, Spitāmān.*

« Ceci également : par l'esprit de soumission, tu saisiras toujours mon culte, ô Spitamide. »

§ 36. *KAVI VIŠTĀSPA ET LE GRAND MAGA*

La dernière strophe de *Y* 45 dessinait l'image idéale d'un homme qui, ennemi des *daiva*, sera par là même associé à la *daēnā* de Saošyant. Pour l'instant, les choses vont beaucoup moins bien, le Prophète (ou le récitant) ne trouve pas d'audience espérée, tout le monde le repousse, comment pourrait-il satisfaire Mazdā Ahura (*Y* 46.1) ?

Comme il n'a pas beaucoup de bétail, ni d'adhérents, le Prophète est impuissant (str. 2). Une fois de plus le motif de son impuissance dont parlait *Y* 29.8 revient, mais seulement pour donner plus de relief à la prière qui demande avec insistance le contraire, l'appui d'Ahura Mazdā et celui des hommes.

Cette prière est un des thèmes fondamentaux du chapitre ; une autre se conjugue avec elle, qui demande quand arriveront « les aubes des jours » qu'amèneront les *xratu* des *saošyant* (1).

La strophe 3 est capitale ; elle exprime l'attente eschatologique qui est le thème principal des Gāthā. La réalisation de l'Empire futur est le but que se propose l'office gāthique. L'impatience des officiants est à son comble : le but sera-t-il atteint malgré les obstacles qui se dressent à chaque pas ?

Les hommes doivent choisir, aider les bons ou aider les méchants. Les seconds doivent périr ; celui qui fait du mal au méchant acquiert du mérite (str. 4-6, 8). Mais, après tout, qui est-ce qui peut nous pro-

(1) V. plus haut, p. 139.

téger contre les méchants si ce n'est le feu de Mazdā et son Manah ? C'est de Mazdā que l'on attend la décision pour la *daēnā* (str. 7) (1).

L'ordalie par le feu est proche ; elle doit priver le méchant de la bonne vie, non de la mauvaise (str. 8). Elle se fera par Mazdā.

On évoque maintenant le moment primordial, où l'on a appris que c'est Ahura Mazdā qu'il faut invoquer le plus. On demande que soit réalisée la prière que le Créateur du Bœuf avait prononcée en s'adressant à Aša, qu'Aša a transmise à Ahura (str. 9). C'est plus qu'une allusion à la plainte de l'Ame du Bœuf ; c'est une indication que le but de l'office est toujours le même, qu'il s'agit, ainsi qu'on l'a formulé au début, de « satisfaire l'Ame du Bœuf ».

Le rôle que les hommes ont à jouer et la récompense qui les attend se précisent. L'homme ou la femme qui lui auront donné « les meilleures choses de l'existence » suivront le Prophète sur le pont Činvat (str. 10), tandis que les *kavi* et les *karapan*, qui ont tout fait pour détruire l'existence humaine, seront en proie à la colère de leur *daēnā* et de leur propre âme en arrivant au pont Činvat (2) et resteront pour « toute la durée d'un âge » *(yavōi vīspāi)* les hôtes de la maison de la *druj* (str. 11).

Il s'agit en fait d'une invitation à embrasser la religion, ainsi que le dit la tradition ; nous examinerons les textes dans la deuxième partie de notre ouvrage (3). C'est un élément essentiel de la fête annuelle, ainsi que nous a d'ailleurs suggéré le résumé du *Pāčak nask* (4). La mention du pont Činvat souligne encore le caractère initiatique de l'ensemble en question (5). Les noms des personnages que mentionnent les strophes qui suivent ont ici une valeur exemplaire (6).

On dit lorsque les petits-fils et les petites-filles de Tūra Fryāna s'appliquent « avec le zèle d'Ārmaiti » à faire prospérer les êtres : qu'ils en soient récompensés (str. 12).

Nous avons déjà traité des strophes qui suivent (7) ; ainsi nous bornerons-nous ici à quelques remarques en rapport avec leur structure générale et la manière dont elles se rattachent à ce qui précède.

Le contexte rituel redevient évident. On satisfait par un don *(rādaŋhā)* Zoroastre qui déclare que son bienfaiteur est digne d'être exalté parmi les hommes tandis qu'Ahura Mazdā est prié de faire prospérer ses biens (str. 13).

Cas spécial de l'appui donné au juste dont parlaient les strophes 5 ss. ;

(1) *Dąstvam* est dérivé de la même racine que pehl. *dastβar* ; il ne s'agit pas d'enseignement mais plutôt d'une décision d'autorité.
(2) Sur la valeur sémantique de *xraod* v. BENVENISTE, *Donum Natalicium Nyberg*, 19 s.
(3) V. plus bas, p. 340 s.
(4) V. plus haut, p. 101 ss.
(5) V. plus bas, p. 382 ss.
(6) V. plus bas, p. 259, 381.
(7) V. plus haut, p. 152.

avec Kavi Vištāspa (str. 14) les choses se font plus précises. Rappelons qu'il s'agit ici, dans le grand *maga* (1), d'une relation à trois termes caractéristique de tout office védique ou zoroastrien : à côté de l'officiant — Zoroastre — et de la divinité — Ahura Mazdā — un rôle essentiel revient au seigneur du sacrifice, au *magavan* — Kavi Vištāspa — à l'intention duquel l'office est célébré (2).

Or, Kavi Vištāspa n'est pas seul ; les derniers versets de la strophe font allusion à d'autres personnages. A la strophe suivante, ils commencent à apparaître ; les Haēcataspa et les Spitama. Ils doivent donner Aša par leurs actions et « les lois premières d'Ahura » *(yāiščā dātāiš paouruyāiš ahurahyā)*. Une fois de plus, nous voyons comment le chapitre en question se rattache naturellement à la première Gāthā ; nous saisissons ainsi le but de la longue exposition des « lois de la première existence » qui occupe la plus grande partie de l'*Ahunavaiti*. Ce qui était alors décrit en termes généraux reçoit ici une première application pratique ; l'observation des « lois primordiales » se révèle d'une importance décisive au moment où Zoroastre rassemble autour de lui les hommes pour « le grand *maga* ».

Un autre appelé est Frašaoštra (str. 16), suivi bientôt de Jāmāspa (str. 17). Désormais, le choix du Prophète est fixé, la décision de son *xratu* et de sa pensée est de satisfaire la volonté de Mazdā et d'Aša (str. 18).

Ce sera le dernier mot de la Gāthā. Celui qui réalise pour Zoroastre ce qu'il y a de plus rénovateur pour l'existence, obtiendra une récompense après la mort — tel est l'enseignement imparti par Mazdā (str. 19).

La réalisation de la Rénovation est plus avancée que dans la première Gāthā ; ce qui n'était là qu'objet de prière devient ici résultat d'actions humaines. Mais aussi : l'enseignement que l'on demandait est chose faite, la révélation attendue a eu lieu, on ne demande plus qu'à la voir porter ses fruits. L'*Ahunavaiti* était toute consacrée à la préparation de l'entretien, on évoquait les origines pour savoir comment agir, on attendait la révélation qui permettrait d'aller plus loin.

Dans l'*Uštavaiti*, la révélation est venue. Elle concerne toute l'histoire de l'univers — c'est pourquoi les origines se trouvent rappelées — le moment de la révélation lui-même, ce qui le précède et ce qui le suit, jusqu'à la grande crise finale qui rénovera l'existence. Ce troisième moment de la cosmologie zoroastrienne est désormais le seul qui est devant nous ; la troisième Gāthā parlera à peine des origines et sera consacrée tout entière à l'attente du grand événement final.

(1) V. plus haut, p. 156 ss.
(2) Sur *yāhī* en dernier lieu HUMBACH, *MSS* 2.1952.13 n. 17 ; 8.1956.81 ; HOFFMANN, *ibid.*, 5.

§ 37. *LA TROISIÈME GĀTHĀ*

Nous pouvons être plus brefs pour la *Spəntamainyu* que pour les deux premières Gāthā. Sa structure est beaucoup plus simple, sa progression plus linéaire. Il n'y a pas d'excursus explorant les mystères des temps des origines, comme dans l'*Ahunavaiti* ; pas d'entretien avec la divinité portant sur l'histoire du monde. La révélation a eu lieu, on sait à quoi s'en tenir (1).

C'est sans surprise que nous voyons cette troisième Gāthā débuter par un chapitre que l'on pourrait appeler « le résumé de la doctrine » (2). Y 47 énonce en effet des vérités qui ont été l'objet de la « quête » décrite dans les deux Gāthā précédentes. Aussi bien les doctrines métaphysiques que les prescriptions éthiques qui en découlent sont rapportées ici comme allant de soi : les méchants se sont séparés de l'Esprit Saint, mais non les justes (str. 4) ; ces derniers ont appris les choses qui sont les meilleures (str. 5).

Chaque strophe mentionne Spənta Manyu, et la dernière ne fait pas exception : c'est toujours par lui qu'Ahura Mazdā accomplira l'épreuve du feu (3) (souvenons-nous que, selon Zātspram, l'épreuve par le feu aura lieu le jour gāthique de Spandmad) (4).

La mention de la victoire sur les méchants constitue une transition tout à fait naturelle vers le second chapitre de la Gāthā dont les premières strophes parlent précisément des mêmes choses.

La victoire d'Aša sur la *druj*, des bons sur les méchants (*Y* 48.1-2), la transformation de l'existence (str. 2) se trouvent évoquées. Mais la croissance des prières à Ahura y est jointe *(at tōi savāiš vahməm vaxšat ahurā)*, et on rappelle également l'enseignement reçu de la divinité (str. 3) (5) et le rôle de la *daēnā* dans l'établissement de l'ordre final (str. 4) (6).

On passe à une prière qui s'étend sur trois strophes et contient des vœux concernant l'état qui doit suivre la grande crise finale. Que de bons souverains, non de mauvais règnent sur nous ! Que la renaissance soit purifiée pour l'homme, qu'elle s'effectue pour le Bœuf ! (str. 5) (7).

(1) V. plus haut, p. 181.
(2) Cf. LENTZ-SEILER-TAVADIA, *ZDMG* 103.1953.318-343 ; LENTZ, *Donum Natalicium Nyberg*, 41-49.
(3) V. plus haut, p. 249.
(4) V. plus haut, p. 96.
(5) A la strophe 2 on demande bien un enseignement mais qui ne concerne plus que des modalités de la crise finale.
(6) *Daēnā* n'est ici aucunement « conscience ». Les *daēnā* dont il est question à la strophe précédente sont des prescriptions qui permettent d'effectuer la Rénovation. C'est cette *daēnā* qui est accomplie en paroles et en action, effectivement identique à la *daēnā* des *saošyant* dont on parle ailleurs : la conception mazdéenne de la religion est une conception dynamique. La religion est en quelque sorte coextensive à la création et permet de la mener à son achèvement. On remarquera d'autre part le parallélisme avec Y 34.1-2 : les actions et les paroles d'un côté, et qui équivalent à la *daēnā* (ou au *yasna*), les pensées de l'autre.
(7) Cf. ici l'opposition avec les méchants de *Y* 32 qui considèrent le Bœuf comme la pire des choses : en prononçant les paroles qu'ils recherchent on n'arrivera jamais au but recherché.

On demande la force, la puissance vitale : que des plantes poussent par Ahura Mazdā « à la naissance de la première existence » (str. 6) (1). On veut éviter la violence, on demande que la fureur se calme (str. 7). L'ordre social et l'ordre dans la nature n'en font qu'un ; on veut qu'ils se rénovent et se transfigurent en même temps, que la Rénovation s'étende sur le cosmos entier.

Mais cette Rénovation viendra-t-elle ? Et quand ? La tension que nous avons trouvée dans les autres Gāthā revient, mais n'a désormais qu'un seul objet, la crise finale. C'est vers elle que se dirigent toutes les pensées, c'est elle qui est le seul objet des questions posées (cf. déjà la strophe 2). Pas de question cosmogonique ; pas de demande de révélation : cela est acquis, exploré. La Rénovation reste l'unique préoccupation, c'est elle que l'on attend.

Quelle est la prospérité de l'Empire de Vohu Manah (str. 8) ? Comment le saurai-je ? Il faut donc que *saošyant* sache quelle est sa part (str. 9). On a abusé de ce vers pour prouver que « Zoroastre s'était donné le titre de *saošyant* », alors que sa valeur est toute différente et que l'identité du récitateur avec le sauveur futur se situe sur un autre plan (2).

La strophe 10 demande quand les hommes abandonneront les *karap* et leurs pratiques, la strophe 11 quand l'Empire sera établi. La strophe 12 paraît dans ce contexte répondre à toutes les questions posées dans les strophes qui précèdent. Seront les *saošyant* des pays ceux qui auront de leur propre gré (3) suivi Vohu Manah, en accomplissant les œuvres de la doctrine de Mazdā ; et ce seront eux les adversaires de la Fureur.

Adversaires de la Fureur qui auront établi l'Empire : tel sera le lot des *saošyant* (4). C'est bien la réponse attendue, provoquée par la strophe 9. On ne peut séparer le *saošyant* de la strophe 9 des *saošyant* de la strophe 12. C'est grâce à son activité — et à la leur — que les choses demandées dans les strophes 10 ss. pourront être réalisées. Parallèlement à la restauration de l'ordre dans la nature et dans la société, à l'établissement de l'Empire, le culte également sera remis dans l'ordre. Les sauveurs des pays seront précisément ceux qui sauront s'opposer aux « mauvais souverains des pays » *(dušxšaθrā dahyunąm)* qui, actuellement, propagent leurs méfaits (5).

Vision eschatologique, ici encore — la réalité en est bien éloignée. Comme dans les deux premières Gāthā (6), le chapitre suivant (*Y* 49)

(1) Ici l' « assise dans la vie » de l'office gāthique est patente : cet office a pour but d'amener la Rénovation qui comporte, sur le plan actuel, l'avènement du printemps.
(2) V. plus haut, p. 132 ss.
(3) Selon la tradition, l'avènement des Sauveurs futurs s'accompagne de l'acceptation de la religion avec une conviction de plus en plus grande, v. notamment *Dk* 9.41.4-8 cité plus bas, p. 509 s.
(4) V. plus haut, p. 138 s.
(5) Comp. la doctrine des livres pehlevis sur la fonction de la bonne et de la mauvaise souveraineté, plus haut, p. 49 ss. ; également l'opposition entre l'*asrōn* et le *sāstār*, v. *Le problème des sectes.*
(6) V. plus haut, p. 184 ss.

commence par une image des obstacles qui se dressent sur la voie de sa réalisation. C'est le *bəndva* qui empêche de satisfaire les malheureux, c'est le mauvais maître qui habite chez lui, qui s'est séparé d'Aša, qui n'a pas vu Ārmaiti, qui ne s'est pas entretenu avec Vohu Manah (str. 2) : la révélation est venue, ceux qui n'y ont pas part sont à écarter. *Bəndva* doit périr (str. 1), tous les méchants doivent être récusés (str. 3), car ce sont les gens dont le *xratu* est mauvais qui, non-éleveurs parmi les éleveurs, animés de mauvais désirs, ont créé les *daēva*, la *daēnā* des méchants (1) (str. 4). C'est à cette *daēnā* des méchants que doit être opposée la *daēnā* qui est reliée à Vohu Manah (str. 5), celle que l'on voudrait savoir bien proclamer (2), la *daēnā* d'Ahura (str. 6).

La strophe 7 — qui n'est pas très claire — semble aborder le problème des porteurs de la *daēnā* (3). Les deux strophes suivantes sont sans équivoque. On y demande tout d'abord que Frašaoštra soit en communauté avec Aša, et de même le récitant. On passe ensuite à Jāmāspa à qui l'on s'adresse directement. On fait dépendre de lui le fait que le véridique ne soit pas en communauté avec le méchant et que les *daēnā* s'associent à la meilleure récompense lors du sacrifice (4).

Ce contexte rituel est significatif. D'un côté, il permet de mieux comprendre la suite des idées dans le chapitre, de l'autre de saisir le point de départ de la tradition relative à Jāmāspa, prêtre et successeur de Zoroastre comme grand *mobad* de Vištāspa, connue des sources médiévales (5) : déjà ici c'est une fonction sacerdotale qui lui est attribuée.

Le rituel continue. Les âmes des justes et Vohu Manah sont à mettre dans la maison de Mazdā (str. 10), ainsi que l'hommage, Ārmaiti et *īžā*. Toutes les réalités rituelles relèvent de la compétence exclusive de la divinité suprême. Le passage mérite d'être retenu : le contexte idéologique est ici le même que celui qui fait choisir Ārmaiti par Ahura Mazdā.

Mais les mauvais souverains dont les pensées, paroles, actions et *daēnā* sont mauvaises, qui sont eux-mêmes méchants, seront les hôtes de la maison de la *druj* (str. 11).

(1) A rapprocher ici la scène décrite *HN* 2 : c'est en fonction des individus que la *daēnā*
prospérer les *daiva.*
devient bonne ou mauvaise ; et c'est l'idolâtrie qui fait dont la valeur est voisine.
(2) HUMBACH, *MSS* 8.74 ss., compare *daēnā* à véd. *dhī* (*airyaman, xvaētu, varəzəna*) soit ici
(3) Il ne paraît pas que l'ordre des trois termes plus large et à la communauté
arbitraire : *varəzəna* est situé par rapport à la communauté et l'éloge classificatoire qu'elle implique,
plus étroite que lui. Sur la valeur de la racine *šams* Rappelons que *Yt* 9.26 où *Y* 49.7 est vraisemblav. DUMÉZIL, *Servius et la fortune*, 78-92. En effet, Zoroastre y demande à
blement « utilisé » paraît favoriser cette interprétation. à y croire et à donner la bonne *frasasti*
amener Hutaosā à professer la religion mazdéenne, Il s'agit de situer le *varəzana* de
à sa *varəzəna* (*yā me varəzanāi vaŋuhīm dāt frasastīm*). qui représente à la fois sa dynastie
Zoroastre par l'adhésion de Hutaosā, femme de Vištāspa, sur laquelle il exerce son pouvoir (un *aryaman*).
(un *xvaētu*) et une communauté plus large
(4) V. HUMBACH, *MSS* 8.79-81 qui compare véd. *ṛta-yukti.*
(5) Notamment *CV* 35 s.

Le chapitre s'achève par une prière de Zoroastre qui, demandant aux Entités la meilleure part, pose en même temps la question quelle sera l'aide que celles-ci lui apporteront (str. 12).

Nous avons vu plus haut (1) que cette dernière strophe de *Y* 49 se rattache directement à la première strophe du chapitre suivant qui la reprend, toujours sous la forme d'une question (2). Question rhétorique, d'ailleurs, et qui contient sa propre réponse : je n'ai pas d'autre protecteur, et le bétail non plus, que Mazdā Ahura, Aša et Vahišta Manah (*Y* 50.1).

Le bétail reparaît ainsi ; il revient également à la strophe suivante où il est question de la « Vache source de bonheur » pour qui on désire des pâturages. Elle doit être donnée à ceux qui mènent une bonne vie parmi ceux — nombreux — qui voient le Soleil. Le symbolisme est évident et sa connexion avec l'idée de la rénovation mérite d'être soulignée (3).

La strophe 3 approfondit encore l'idée de la récompense du juste qui « fait croître avec force la voisine *gaēθā* que partage le méchant ».

La suite du chapitre nous ramène au contexte rituel. Il s'agit toujours d'un office célébré en vue d'atteindre les buts en question. « Je veux vous sacrifier en vous exaltant » *(at vå yazāi stavąs)* (str. 4) ; le *mąθran* — Zoroastre — veut voir, lui qui élève sa voix veut saisir les dispositions par Vohu Manah (str. 5-6). En attelant des coursiers très rapides, il veut approcher les Entités, les mains étendues, avec les versets d'adoration (4) (str. 7-8), il veut aller les adorer par ces sacrifices (str. 9 : *tāiš vå yasnāiš paitī stavąs ayēnī*) et leur offre en prière toutes ses actions futures (str. 10).

Il sera ainsi l'adorateur de Mazdā et, dans la mesure où il en est capable, se déclare tel : Que le Créateur de l'existence réalise, selon sa volonté, ce qu'il y a de plus rénovateur pour l'existence (str. 11).

Nous avons déjà souligné (5) la ressemblance de cette strophe avec la dernière strophe des deux premières Gāthā, et aussi leurs différences. Toutes les trois parlent de la Rénovation et l'envisagent comme le but à atteindre ; mais tandis que l'*Ahunavaiti* demande un enseignement, l'*Uštavaiti* constate que cet enseignement a été reçu et la *Spəntāmainyu* présente la Rénovation comme résultant directement de la célébration d'un office.

D'autre part, *Y* 50 se présente parfois comme la contrepartie de *Y* 28 : les mêmes termes rituels y reviennent *(pairī-jasāi, ustānazasta)*, avec un changement de perspective pourtant qui ne trompe pas : ainsi, *Y* 28.4 on promettait de chercher Aša autant qu'on en fût capable *(yavat isāi tavačā avat xsāi aēšē ašahyā)* ; *Y* 50.11 on est beaucoup plus

(1) V. plus haut, p. 183.
(2) Il n'est plus question ici de demander une révélation.
(3) Cette strophe forme comme la contrepartie de *Y* 32.9 : ce ne sont pas ceux qui affirment que le Bœuf et le Soleil sont les deux choses pires à voir qui auront le bonheur.
(4) *Išāya*, plus haut, p. 209.
(5) V. plus haut, p. 181 s.

catégorique en se déclarant l'adorateur de Mazdā autant qu'on en est capable *(at vō staotā aojāi mazdā aŋhačā / yavat ašā tavāničā isāičā)*. Là, on abordait la divinité avec l'espoir d'obtenir une révélation ; ici, cette révélation est venue et on s'y conforme (1).

La Rénovation résultera directement de l'office célébré, mais cet office n'est pas encore terminé ; une fois encore, on demandera la récompense qui doit suivre, et on la demandera pour tous les participants au *maga*. On en tirera la conclusion et on proclamera sa validité permanente. Tel sera le contenu des deux dernières Gāthā.

L'office célébré dans la troisième Gāthā est celui de Zoroastre. Dans l'*Ahunavaiti* le fait n'était pas évident et le *zaotar* apparaît peut-être distinct du Prophète ; à partir de la rencontre avec Vohu Manah il s'identifie à lui et assume sa personnalité. Telle nous paraît être l'explication de nombreux passages où Zoroastre est cité à la première personne et visiblement identifié au récitant. Dans les deux dernières Gāthā, les choses changeront et le Prophète n'apparaîtra plus qu'à la troisième personne ; la portée et la valeur exemplaire, archétypique, de l'office zoroastrien se trouveront ainsi soulignées ; ce qui sera censé s'être déroulé un jour, au moment où la révélation fut reçue, acquerra la signification d'un acte archétypique que reproduisent tous les offices célébrés depuis — jusqu'au moment où aura lieu le grand sacrifice final qui amènera la Rénovation.

Or, la tradition mazdéenne connaît un sacrifice célébré par Zoroastre et qui joue un certain rôle dans la conversion de Vištāsp. Nous l'avons déjà mentionné (2) ; notre interprétation des Gāthā a progressé suffisamment depuis pour qu'il soit possible de le discuter ici.

Selon Zartušt i Bahrām et le *Vičirkart i dēnīk* (3), avant d'accepter définitivement la religion mazdéenne, Vištāsp avait demandé au Prophète que quatre faveurs lui soient accordées : être admis à contempler le Paradis dès cette vie ; connaître tous les événements passés, présents et futurs ; ne pouvoir être blessé par des couteaux ou des épées ; obtenir l'immortalité. Zoroastre objecta que ces faveurs ne peuvent toutes quatre être accordées à une seule personne, celui qui les aurait obtenues se croirait Dieu (4) ; il faut donc que le roi en demande une pour lui-même et les trois autres pour trois autres personnes. Ainsi fut fait.

Vištāsp choisit pour lui-même de contempler le Paradis ; pour le prêtre Jāmāsp, d'avoir la connaissance des choses cachées ; pour le

(1) Pour M. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre* 170 et 286, cette annonce de la Rénovation comme du but à atteindre forme le point de départ de sa classification des hymnes. *Y* 48 qu'il fait suivre immédiatement, parle en effet des modalités de la réalisation de ce but. Cela implique que l'idée maîtresse des Gāthā est la Rénovation. Cf., d'autre part, ses remarques sur les rapports entre Aša et l'adoration, *ibid.*, 270.
(2) V. plus haut, p. 156 ss.
(3) V. plus bas, p. 377 ss.
(4) *ZN* 1121.

guerrier Isfandyār, l'invulnérabilité dans les batailles ; et pour Pešyotan, l'immortalité.

Ce schéma est clairement fonctionnel, les quatre personnages mentionnés représentent quatre fonctions sociales (1) ; mais son importance serait sans intérêt si la tradition n'était pas mise en rapport avec celle du sacrifice du *dron* célébré par le Prophète.

Le lendemain, Zoroastre prépara un autel, y posa le *dron* et, à côté, du vin, une rose, une grenade, du lait. Il célébra le sacrifice et bénit les quatre objets qu'il distribua ensuite aux quatre personnes mentionnées. Vištāsp but le vin béni et son âme se transporta au Paradis ; il y vit sa propre place et beaucoup de mystères ; Jāmāsp prit la rose et acquit la connaissance des choses cachées ; Isfandyār mangea la grenade et devint invulnérable ; Pešyotan consomma le lait et devint immortel.

Le vin, la rose, la grenade et le lait se trouvent normalement sur l'autel à côté du *dron* (2) ; l'office du *dron* implique ainsi, symboliquement, la participation des quatre classes sociales pour qui on demande la bénédiction divine.

Certains éléments de la tradition en question sont sûrement récents ; la personne de Spənto-dāta est inconnue des Gāthā et apparaît à peine dans le reste de l'Avesta. Sa geste est tardive et nous pouvons observer, en partie, comment des motifs ayant appartenu à l'origine à d'autres héros du cercle de Vištāspa ont tendance à se grouper autour de son fils (3).

Le vin dont il est question n'est peut-être pas ancien non plus (4) ; le *Dēnkart* parle du Hom et de la drogue, ce qui s'accorde davantage avec la suite : pendant que son âme voyage, son corps est censé se trouver dans un état de léthargie (5).

Le dernier point importe peu ; les autres éléments de la tradition sont certainement plus anciens. La vision de Vištāsp est attestée au moins depuis le septième livre du *Dēnkart* ; le passage est visiblement emprunté à l'Avesta sassanide (c'est-à-dire ici probablement le *Vištāsp-sāst*) (6). L'immortalité de Pešyotan obtenue par son père en récompense de sa conversion est mentionnée par le même passage. La prescience de Jāmāsp est une tradition constante qui a donné naissance à toute une littérature prophétique, en pēhlevi, en pārsī et en persan, et qui se perpétue en pleine époque islamique (7). Il n'y a que l'invulnérabilité

(1) V. plus bas, p. 381.
(2) Cf. MODI, *Religious Customs and Ceremonies*, 253, 369 ss.
(3) Cf. COYAJEE, *Studies in the Shahnama* ; nous nous proposons de revenir ailleurs sur le problème.
(4) Mais dans l'office zoroastrien le vin et le Hōm coexistent.
(5) V. cep. l'emploi du vin des mages comme symbole dans la mystique musulmane ; v. à ce sujet MOÏN, *Mazdayasnā wa-ta'assur-i ū dar adabiyāt-i fārsī*, 266-282 ; ainsi que l'introduction française de M. CORBIN, *ibid.*, 10 ss.
(6) V. plus bas, p. 348 ss.
(7) Cf. notre édition en préparation des *Oracles de Jāmāsp*. — C'est ainsi que Nūrbaḫš cite Jāmāsp parmi les témoins de la tradition fixant l'apparition de l'imām attendu pour

d'Isfandyār qui ne trouve pas d'antécédents dans la littérature mazdéenne plus ancienne (1).

Les Gāthā offrent-elles quelque chose de comparable ? M. Widengren l'a suggéré pour Vištāspa (2) et cette suggestion mérite d'être retenue, au moins sous sa forme la plus générale, mais peut-être pas comme « témoignage du fait que des pratiques extatiques étaient courantes dans l'entourage immédiat du Prophète » (3).

Le cas de Jāmāspa paraît plus clair, sa fonction sacerdotale est directement attestée dans les Gāthā — nous venons de le voir pour Y 50 ; il y a aussi une allusion (Y 28.8) au *nar*, c'est-à-dire probablement un « guerrier », Frašaoštra, mais cette spécialisation est sans lendemain.

Le texte sur Vištāspa allégué par M. Widengren est contenu dans Y 51 ; c'est également ce chapitre gāthique (ou cette Gāthā, car ici il n'y a plus de distinction entre les deux) qu'appelle la suite de nos recherches.

§ 38. *L'EMPIRE ET LA RÉCOMPENSE DES MAGAVAN*

La première strophe de la quatrième Gāthā commence par désigner l'Empire désirable comme la « part la plus précieuse » et le récitant affirme vouloir œuvrer à sa réalisation (4). La strophe suivante contient une prière dont le but est identique : que l'Empire soit accordé à celui qui prie. Que soient écoutés ceux qui se trouvent, par leurs actions, en communauté avec Ahura et Aša et qui ont Mazdā pour guide (str. 3) (5).

Une dernière fois des questions sont posées à ce moment ; elles concernent l'Empire (str. 4), la rétribution et le pardon ; on demande aussi où se trouvent Aša (6), Spəntā Ārmaiti, Vohu Manah, l'Empire d'Ahura. La mention de Spəntā Ārmaiti, parallèle à celle du pardon (7), a peut-être ici une signification spéciale. Rappelons-nous l'office décrit par Zātspram : nous sommes le jour de la *Gāthā Vohuxšaθra*, les damnés sont en enfer ; après-demain, Spandarmat se dressera devant Ohrmazd et lui dira : « Assez de châtiment pour eux ! » L'Empire d'Ohrmazd sera alors établi, les méchants seront pardonnés. Aujourd'hui, on vit dans l'attente de ce grand événement.

son époque (ms. Fātih 5367 f. 104 *b* = ms. Esad Efendi 3702 fr. 87 *b*), d'après un poème persan attribué à Nasīr ul-dīn Tūsī. Ce poème est préservé dans un ms. d'Aya Sofya.
(1) V. plus bas, p. 381.
(2) *Numen*, 2.1955.69.
(3) V. plus bas, p. 382 ss.
(4) Cela résulte du verset *a*, mais le verset *b* semble impliquer qu'il s'agit d'actions rituelles ; malheureusement le *vidišəmnāi išāčit* n'est pas bien clair.
(5) La strophe n'est pas bien claire, il paraît pourtant possible de voir dans la mention d'Ahura comme guide comme dans celle de l'association par les actes et les paroles de Vohu Manah des allusions à l'enseignement reçu auquel on se conforme désormais.
(6) *Yasōkyən ašəm* « Aša apportant des splendeurs » selon HUMBACH, *MSS* 9.73.
(7) La deuxième moitié du verset *b* reprenant la deuxième moitié du verset *a*, selon un modèle bien connu.

Nous voyons revenir, dans les strophes qui suivent, le motif de la récompense des justes et du châtiment des méchants, « au dernier tournant de l'existence » *(apəmē aŋhəuš urvaēsē)*. Or, les formes verbales aussi bien à la strophe 6 *(dazdē)* qu'à la strophe 9 *(dā)* peuvent être comprises au passé : une phrase comme celle qui ouvre la strophe 9 *yąm xšnūtəm rānōibyā dā θwā aθrā suxrā mazdā* (1) peut se référer à l'épreuve par le feu qui, selon Zātspram, a eu lieu la veille.

Mais la détermination temporelle a peu d'importance ici : il s'agit aussi bien d'événements eschatologiques qui doivent avoir lieu « à la fin des temps » que d'événements liturgiques qui les typifient et les réalisent dès maintenant. Ceux-là se situent dans un avenir lointain ; ceux-ci sont actuels, certains d'entre eux relèvent du passé par rapport au temps de la récitation de la Gāthā.

Un autre motif — que nous avons déjà rencontré, notamment dans *Y* 48 — se combine ici avec celui de la rétribution : celui de la régénération physique de l'univers et de la vie ; il nous ramène à la datation précise que nous ont suggérée les textes pehlevis étudiés au chapitre premier. Une allusion se trouve déjà à la strophe 5 où l'on mentionne le Bœuf et le pasteur, mais ce n'est que deux strophes plus loin qu'il se trouve pleinement développé :

« Donne-moi — ô Toi qui as créé le Bœuf, les eaux et les plantes — l'Immortalité et la Santé par l'Esprit Très-Saint, ô Mazdā, la force et la puissance, dans la sentence de Vohu Manah ! » (str. 7).

Du général on passe au particulier. L'attitude des humains envers Zoroastre est passée au crible et c'est bien elle qui déterminera la rétribution. Celui qui veut me détruire et est défavorable envers ceux qui existent est damné (2) et c'est Aša qui doit attribuer les parts (str. 10).

Qui est donc le compagnon de Zoroastre dans le *maga* — nous nous en souvenons de *Y* 48 ; ce n'est pas Vaēpya kəvīna contre lequel sa propre *daēnā* se mettra en colère au pont Cinvat ; ce ne seront pas non plus les *karap* qui, par leurs actions, affligent le Bœuf et qui finiront par échouer dans la maison de la *druj* (str. 11-14).

Mais qui sont ceux « à qui Zoroastre promit la récompense » (str. 15) ? Kavi Vištāspa qui, par la puissance du *maga*, obtint la vision que le saint Ahura Mazdā conçut en accord avec Aša (str. 16) ; Frašaoštra Hvogva qui offrit son corps à la bonne *daēnā* — qu'Ahura Mazdā lui garantisse la possession de l'Aša ! (str. 17) ; Jāmāspa qui choisit la même vision (str. 18) ; Maidyōmåŋha dont le nom est prononcé à la strophe 19 dans un contexte qui n'est pas très clair.

Il est possible que cette quadripartition corresponde à celle attestée

(1) Pour l'interprétation, HUMBACH, *MSS* 7.71 ; mais cette interprétation n'exclut pas qu'il s'agisse d'une épreuve par le feu.
(2) *Duždå yōi həntī* opposé à *hudå yōi həntī*, *Y* 45.6.

par la légende transmise par Zartušt i Bahrām ; mais il est assez malaisé de le prouver, sauf pour les deux personnages qui apparaissent ici et là, Vištāspa et Jāmāspa, qui reçoivent, l'un et l'autre, une espèce de « vision » (1). Ni les noms des deux autres, ni les dons qu'ils doivent recevoir ne concordent (2).

La structure de la strophe 18 révèle que nous nous éloignons de l'identification du récitant au Prophète : les personnages du cercle de Vištāspa n'apparaissent plus qu'à titre de modèle, la récompense qu'ils ont reçue a une valeur exemplaire.

A vrai dire, cet état de choses est clairement exposé déjà à la strophe 15 où la récompense dont on parle est mise en rapport avec trois personnes : 1) Avec Zoroastre qui l'a promise aux *magavan* ; 2) Avec Ahura Mazdā qui, le premier, l'a amenée (?) au Garō.dmāna ; 3) Avec « moi », c'est-à-dire le récitant qui l'a conçue avec les profits de Vohu Manah et d'Aša.

La structure commande celle des strophes suivantes. La grâce obtenue par Kavi Vištāspa doit être — également — accomplie pour nous *(aθā nə̄ sazdyāi uštā)* ; et le cas de Jāmāspa est beaucoup plus clair encore.

En effet, Jāmāspa a choisi « cette vision » ; mais « cet Empire » est pour ceux qui participent à Vohu Manah, c'est le même Empire qui doit être donné à « moi ». La grâce acquise par Jāmāspa a la valeur d'un précédent, elle fonde celle que demande le récitant ; loin d'être identique au Prophète, celui-ci place sa confiance dans les personnages du cercle de Zoroastre. Il a l'espoir d'être entendu parce qu'ils l'ont été avant lui et sait que, adorées avec humilité, les Entités accordent leur soutien (str. 20).

Après avoir précisé une fois de plus l'objet de sa prière, le récitateur déclare vouloir adorer « avec leurs noms » et aborder avec révérence tous ceux qui, dans le passé ou dans le présent, ont la meilleure part dans le sacrifice — Mazdā Ahura les connaît bien (str. 22) (3). Le cercle des « prototypes » devient plus large, il comprend beaucoup plus que les quatre personnes dont les strophes 16 ss. nous ont appris les noms — mais la différence n'est pas essentielle, il s'agit toujours de la communauté des fidèles ; le succès de leurs prières et offrandes passées est gage du succès des prières et des offrandes futures. On est loin d'un souvenir personnel du Prophète, plus encore d'un témoignage autobiographique (4).

(1) V. plus haut, p. 156 s., et plus bas, p. 377 ss.
(2) V. plus bas, p. 377, 380 ss.
(3) Cf. ici également la prière *Yeŋhe hatąm* et ses interprétations récentes par TAVADIA, *IIS* 2.122 s. ; DUCHESNE-GUILLEMIN, *ap.* DUMÉZIL, *Le troisième souverain*, 55 ; BARR, *Avesta*, 102. — Pour les rapports entre la prière et la dernière strophe de *Y* 51, LOMMEL, *ZII* 1.1921.16-29. V. maintenant également GERSHEVITCH, *The Avesian Hymn to Mithra*, 163 ss.
(4) L'opinion commune est que cette Gāthā est plus récente que les autres.

§ 39. LA DERNIÈRE GĀTHĀ

Le fil du développement esquissé par la fin de la Vohuxšaθrā est repris dans la Gāthā suivante et ses tendances s'y trouvent accentuées.

« Le meilleur bonheur fut révélé, celui de Zoroastre le Spitamide : c'est qu'Ahura Mazdā lui a accordé comme faveur la béatitude éternelle, ainsi qu'à ceux qui ont accompli les paroles et les actions de la bonne religion » (str. 1) (1).

Le Prophète n'est plus qu'un souvenir ; on mettra en œuvre ses principes, on proclamera la récompense de ceux qui l'auront fait — non pas une seule fois, mais constamment, jour par jour.

Comment le fera-t-on ? La strophe 2 y répond sans ambiguïté aucune. Kavi Vištaspa, le Zoroastride, Frašaoštra, héritiers du Prophète le feront en paroles et en actions, priant et offrant des sacrifices ; en agissant ainsi ils prépareront les chemins droits, la religion du Saošyant qu'Ahura a établie.

Ici encore la valeur exemplaire du sacrifice zoroastrien est définie, et aussi son but : celui de préparer la Rénovation ou, ce qui revient au même, la religion du Sauveur (2). Les actes rituels accomplis par les héritiers du Prophète, par tous les fidèles, amèneront la Rénovation, relieront, ainsi que le dira la théologie mazdéenne postérieure, le moment de la révélation à celui de la grande crise finale.

Une autre condition doit être remplie pour que cette connexion soit effective : il faut que les humains soient présents sur cette terre, que la procréation perpétue leur espèce. Nous ne serons pas surpris de trouver dans les strophes qui suivent l'éloge de Pouručistā, fille cadette de Zoroastre, et l'exaltation du mariage.

C'est Pouručistā qui doit renouveler l'alliance avec Vohu Manah ; elle doit s'entretenir avec son propre *xratu* et pratiquer les œuvres d'Ārmaiti (str. 3). Que signifie cette dernière allusion ?

Nous savons que dans la tradition zoroastrienne la pratique du mariage consanguin se trouve placée sous le patronage de Spandarmat ; la première union consanguine dont est issu Gayomart fut celle d'Ohrmazd et de sa fille. De l'union de celle-ci avec Gayomart, préfiguration du mariage entre le fils et la mère naquirent Mašī et Mašānī, et avec eux l'humanité actuelle (3). Plus tard, en s'adressant aux deux jumeaux, Ohrmazd leur recommande de « garder la *bavandak-mēnišnīh* » c'est-à-dire Spandarmat : recommandation qui implique, entre autres choses, la pratique du mariage consanguin (4).

(1) *Išti* « prospérité », « richesse » selon T. Burrow, *BSOAS* 17.1955.343-5.
(2) V. plus haut, p. 137.
(3) V. plus haut, p. 123.
(4) Notre commentaire du passage.

Il est peut-être permis de voir une allusion de ce genre ici ; en tout cas elle serait conforme à la suite de la Gāthā.

La strophe 4 dit que Pouručistā se donna à son père, à son époux, aux pasteurs, aux *xvaētu* ; juste, elle se donna aux justes — qu'Ahura Mazdā accorde le bonheur à la bonne *daēnā* pour toujours.

Il est peut-être excessif de dire avec M. Nyberg que nous assistons dans la dernière Gāthā à un essai de faire de Pouručistā une déesse d'amour spécifiquement zoroastrienne ; mais cette supposition ne doit pas trop s'éloigner de la vérité. La strophe 4, en tout cas, semble évoquer un archétype et définir les limites entre lesquelles le mariage est licite dans la communauté zoroastrienne. La mention du *xvaētu* est significative dans ce contexte.

Les deux strophes suivantes traitent du mariage, mais en termes généraux : il ne s'agit plus de l'union de la fille de Zoroastre, mais de celle de n'importe quelle jeune fille. Une fois de plus, les actes des personnages de l'entourage du Prophète sont évoqués pour leur valeur exemplaire, pour servir de modèle au comportement des hommes.

Mais le mariage n'est pas le seul sujet de *Y* 53. La strophe 7 reprend le fil abandonné à la strophe 2 et reparle du *maga*, du sacrifice dont celui de Zoroastre avait été le prototype. Et de promettre la récompense pour ceux qui l'auront célébré avec ardeur, mais malheur à ceux qui l'auront abandonné (1).

La Gāthā peut finir maintenant. Le précédent est établi, l'office touche à sa fin. Une prière de plus pour que le châtiment des coupables ne tarde pas trop, pour que l'Empire soit la part de celui qui fait du bien au pauvre et dont la vie est bonne, et *Y* 53 est terminé, et avec lui les Gāthā.

***

Tel est donc l'office gāthique. Nous venons d'en suivre les péripéties dans les détails, mais peut-être ces détails nous ont-ils quelque peu masqué les grandes lignes. Rappelons-les en quelques mots.

L'officiant aborde Ahura Mazdā et les Entités avec le propos de les adorer et de satisfaire l'Ame du Bœuf. Cet office sera-t-il efficace ? Conduira-t-il au résultat escompté ? Rénovera-t-il l'existence ? On demande un enseignement et, tout d'abord, on rappelle « les lois de la première existence » : la plainte de l'Ame du Bœuf à qui on montre Zoroastre, les deux Esprits, les hommes et les *daiva*. Le choix rituel à prendre devient clair, l'enseignement qui doit amener la rénovation est demandé avec insistance.

La révélation viendra pendant la récitation de la seconde Gāthā. L'officiant, qui s'identifie à Zoroastre, aborde Vohu Manah, s'entretient

(1) V. plus haut, p. 153.

avec Ahura Mazdā, proclame l'enseignement reçu. A la fin de cette Gāthā, la révélation a eu lieu, on sait comment la Rénovation pourra être effectuée.

C'est en rappelant l'enseignement reçu que commence la troisième Gāthā. Point d'incertitude désormais, la situation métaphysique est claire. Si incertitude il y a, c'est quant à la date et aux modalités de la Rénovation. C'est elle que l'on attend et qu'on s'efforce d'obtenir. On finit par en avoir la certitude : en s'engageant à adorer les Entités, on sait que cette adoration aura comme résultat de rénover l'existence.

Les deux dernières Gāthā ont un caractère différent ; tandis que dans les deux Gāthā qui précèdent le prêtre s'identifiait au Prophète, ici la différence est nettement marquée : le résultat de l'office célébré par Zoroastre est gage du succès de l'office présent, la récompense de Vištāspa gage de celle des présents.

La *Vahištōištī* va un peu plus loin dans cette voie. L'office doit être répété, il finira par amener la religion de Saošyant ; on souligne aussi que ceux qui l'auront fait récolteront une récompense, ceux qui l'auront abandonné seront voués au malheur. La préparation de la Rénovation comporte cependant un autre aspect encore : Porucistā est exaltée comme le prototype parfait de la femme qui a pratiqué l'union consanguine ; le mariage comme tel est également loué (1).

§ 40. *LE RENOUVELLEMENT DU TEMPS*

Ainsi est terminé ce long cheminement à travers les Gāthā, et nous pouvons maintenant reposer la question qui a été notre point de départ : y a-t-il un lien entre les Gāthā, entre ce que désormais nous pouvons appeler l'office gāthique, et l'office de la Rénovation célébré aux derniers jours de la dernière année du monde ? Y a-t-il, sur un autre plan, un lien entre l'office gāthique et le rituel du changement d'année ?

Nous croyons pouvoir répondre par l'affirmative à ces deux questions. Le but avoué de l'office gāthique est d'amener une Rénovation qui n'est pas uniquement spirituelle. Il s'agit de restaurer l'ordre dans la nature, de faire croître les plantes, de satisfaire l'Ame du Bœuf. Tous ceux qui y contribuent sont des alliés souhaités, ceux qui cultivent les pâturages comme ceux qui prient les Entités ; et aussi le bon souverain qui, par sa présence même, favorise la prospérité. Inversement, par sa parole même, l'infidèle propage la destruction ; cela n'implique pas forcément que la doctrine adverse recommande des sacrifices sanglants.

(1) Les Gāthā se déroulent ainsi sur trois plans chronologiques différents : 1) le moment précis de leur récitation pendant l'office ordinaire ; 2) répétition de celui qui est censé avoir été célébré pour la première fois par Zoroastre ; 3) et symbole du grand office de la Rénovation. Cet état des choses explique la triple identité entre l'officiant, Zoroastre et le Sauveur futur.

Renouveau et épanouissement de la nature, rétablissement de l'ordre social, protection des pauvres, du bétail et de l'éleveur, tels sont les buts concrets que se proposent les Gāthā. Cela ne signifie pas qu'elles proclament l'adoption de l'agriculture ou le passage de la vie nomade à la vie sédentaire. L'élevage, l'agriculture, la procréation — et au-delà l'immortalité, l'Empire d'Ahura Mazdā, font partie du complexe bien défini que nous venons d'étudier. Les derniers jours de l'année se prépare le renouveau qui sera accompli le jour de l'An ; en même temps a lieu l'épreuve par le feu et la séparation des bons et des méchants. A la même époque, on fait des dons aux prêtres (1), confesse les péchés et renouvelle son adhésion à la religion. Des nouveaux adeptes sont initiés, chacun d'eux devient un nouveau Vištāspa (2).

Il est important de souligner ici que tous les éléments de la fête annuelle telle que la décrit le résumé du *Pāčak nask*, sont présents dans les Gāthā ; ils y reviennent sous une forme mythique, c'est-à-dire archétypique : c'est Vištāspa qui est converti, et c'est au prêtre Zoroastre qu'il fait des dons. C'est le même Zoroastre qui s'entretient avec la divinité qui lui révèle les destinées du monde depuis la création jusqu'à la consommation finale. Cet entretien fait également partie du complexe de la fête étudiée (3) ; plus tard, quand la signification primitive des mythes gāthiques aura été quelque peu voilée, on retiendra en tout cas que c'est pendant la fête des Fravartikān qu'est fixé le sort des créatures pour l'année suivante (4).

Certes, il ne paraît pas possible de dire que tous les versets gāthiques contiennent des allusions non équivoques à la fête qui nous intéresse ; pour cela la structure des Gāthā est trop complexe. Toutes les prières de la messe n'alludent pas, non plus, au sacrifice célébré ni n'expliquent son sens.

Il reste que l'orientation de la liturgie gāthique est claire ; les liens des hymnes avec une doctrine eschatologique ont été reconnus par la plupart des orientalistes ; la tradition, depuis le *Yasna* non gāthique, sait que leur récitation amènera la Rénovation et que le prêtre est en quelque sorte identique au Sauveur futur ; la Rénovation aura lieu aux derniers jours de la dernière année du monde, tandis que les derniers jours de l'année portent le nom des cinq Gāthā ; la doctrine gāthique est, d'autre part, la partie la plus sacrée de la religion et ce sera elle qui prévaudra à l'époque de Sošāns.

Tous ces faits concordent ; pour ce qui est de l'époque postérieure aux Gāthā, ce n'est pas une hypothèse que nous proposons, mais une description de l'état existant. La seule hypothèse qu'il y a dans notre

(1) V. plus haut, p. 101 s.
(2) V. plus bas, p. 382 ss.
(3) V. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, 92, p. 102 ss.
(4) V. plus haut, p. 110.

raisonnement est que cet état résulte non d'une rupture avec les traditions gāthiques, mais, au contraire, de leur conservation. Notre tâche était de rendre probable cette supposition. Or, nous venons de le voir, les faits gāthiques ne la contredisent pas.

M. Tolstov a voulu voir dans le dualisme zoroastrien la transformation de l'ancien dualisme lié à la structure duelle des tribus (1). Cette voie est certainement à explorer, mais nous ne le ferons pas ici.

Quoi qu'il en soit, l'opposition entre les *daiva* et les *asura* est de date indo-iranienne ; leur combat est décrit également dans les *Brāhmaṇa* (2), il n'est donc pas permis de voir ici une innovation iranienne, voire un signe distinctif de la « réforme zoroastrienne ». L'Iran semble seulement avoir durci une opposition traditionnelle en la confondant avec celle du bien et du mal. Or, la doctrine gāthique est centrée sur le renouvellement du temps et le rétablissement d'Aša ; elle peut difficilement prendre parti pour les *daiva*, guerriers pour la plupart et perturbateurs du *ṛta*. Voulant obtenir le renouveau de la végétation et de la vie, quoi de plus naturel que de choisir comme intermédiaire une Ārmaiti, Terre nourricière et « Mère de tous les êtres nés », et de ne pas s'adresser à un Indra ?

Dans ce contexte, l'allusion à « celui qui a dit que le Soleil et le Bœuf sont les pires choses à voir » devient tout à fait claire (*Y* 32.10) ; ce n'est pas une référence à des sacrifices nocturnes. Quand on célèbre un office destiné à amener le renouveau du temps et à « satisfaire l'Ame du Bœuf », on veut tout naturellement éviter tout ce qui pourrait le rendre inefficace : entre autres, la parole de celui dont les buts sont contraires, qui « détruirait la nôtre » et empêcherait le Soleil de renaître et le Bœuf de renaître (3).

Mais tout cela ne forme qu'un côté de l'office gāthique. Sa structure intime repose sur le rôle qu'y jouent les Entités, et c'est ce rôle qui confère à la doctrine des hymnes son caractère spécifique.

Nous ne pouvons entrer ici dans les détails et espérant revenir sur le sujet un jour prochain, ne développons ici que les grandes lignes de notre conception.

En gros : à part Aša qui est à la fois l'ordre que l'on veut préserver et l'ordre selon lequel le sacrifice doit être célébré, les autres Entités forment deux groupes distincts dont la fonction est différente : d'un

(1) *Drevnyj Xorezm*, 282 ss.
(2) Par exemple *BAU* 1.3 ; *ChU* 1.2, etc. ; cf. également SCHEFTELOWITZ, *ZII* 4.1926. 336 ss.
(3) V. plus haut, p. 228 ss. — M. KUIPER, *IIJ* 4.1960.220 interprète d'une manière analogue les épithètes *svarjit*, *svardṛś-*, etc., appliquées à Indra dans le Véda se référant à la période critique du changement d'année. Quant à la désignation du Yama avestique (*Y* 9.94) comme *xvarədarsō mašyānąm* il n'est pas exclu que nous avons ici l'allusion la plus ancienne à la tradition, connue des *rivāyāt* et de *Bērōnī* (plus haut, p. 39 s.) selon laquelle le jour de l'an ses sujets soulevèrent Jamšēd et les rayons du soleil éclairèrent son visage.

côté Vohu Manah et Ārmaiti ; de l'autre, Xšaθra, Haurvatāt et Amərətāt.

Nous avons déjà souligné le parallélisme des fonctions des deux premiers et de celles de termes indiens jouant un rôle dans la structure du sacrifice. Comme *sumati*, Vohu Manah est une qualité qui caractérise aussi bien l'adorateur que la divinité à qui il s'adresse. Possédant Vohu Manah, parlant avec des paroles de Vohu Manah, sacrifiant avec Vohu Manah, le *zaotar* gāthique peut espérer trouver une récompense ou obtenir une révélation ; c'est également par Vohu Manah que la divinité accordera ses faveurs et révélera des secrets. La fonction d'Ārmaiti est analogue.

Les trois dernières Entités sont des objets que l'on demande ou que l'on offre en échange à Ahura Mazdā (1). L'Empire sera conquis par Vohu Manah et Ārmaiti ; l'Immortalité et la Santé seront obtenues et offertes sous forme de plantes.

Cette interprétation ne contredit pas celle de M. Dumézil (2) et laisse subsister intact le système fonctionnel des Aməša Spənta. Mais le principe du rapport entre le système des Aməša Spənta et le système aryen change : au lieu d'une sublimation morale des anciennes divinités, il s'agit de la projection des fonctions représentées par les anciennes divinités fonctionnelles, non de celle de ces divinités elles-mêmes, sur des réalités rituelles. Chacune des Entités présente un aspect divin, un aspect humain et un aspect symbolique. Le sacrifice figure le monde ; il est clair que toutes les fonctions y doivent être représentées ; elles le sont, en effet, doublement : une fois en tant qu'Entités abstraites mentionnées dans le texte récité (ce qui, par ailleurs, favorise une certaine hypostatisation et explique comment, après les Gāthā, les Entités ont pu prendre place à côté des anciennes divinités fonctionnelles), une autre symboliquement, dans la matière sacrificielle et les instruments de sa célébration. C'est ainsi que Šahrēvar est présent sur l'autel sous la forme du métal du *mahrop*, Haurvatāt et Amərətāt en tant que l'eau et les plantes, etc.

C'est de ces réalités liturgiques que tire son origine une doctrine spirituelle et une morale ; c'est ici que se trouve la source de ce qu'on a appelé la réforme zoroastrienne.

« Réforme » est peut-être trop ; parlons plutôt de l'approfondissement de la religion commune, de la mise au premier plan de certaines réalités rituelles. Par la Bonne Pensée et la Soumission on obtiendra, en accord avec Aša, ordre cosmique et sacrificiel, le bien que l'on désire, l'Em-

(1) Il s'agit dans les deux cas d'échanges réciproques entre la divinité et ses adorateurs, échanges profitables pour les deux parties. Pour Haurvatāt et Amərətāt v. HUMBACH, *MSS* 7.68 ss. ; pour Xšaθra v. *JA* 247.1960.439-442, à propos de l'affirmation du *Bundahišn* selon qui avant la création Ohrmazd n'était pas roi : l'empire d'Ohrmazd est potentiellement établi par la création, mais ne sera réalisé, grâce aux créatures, qu'au moment de la rénovation.
(2) *Naissance d'archanges*, approfondi depuis dans divers travaux, notamment *Tarpeia*.

pire, la Santé, l'Immortalité ; notamment, au moment où le temps sera renouvelé, où poindra une époque nouvelle : à la fin du temps, après le sacrifice final célébré par le Sauveur, ou tout simplement à la fin de chaque année où le temps est aboli, où le Ciel rejoint la Terre et la création et la Rénovation rencontrent le moment présent.

Le sacrifice de fin d'année se réfère plus particulièrement au sacrifice de la résurrection ; mais tout office zoroastrien, à quelque époque qu'il soit célébré, bien qu'avec une solennité moindre, symbolise l'office final où le *zot* s'appellera Sošāns et à qui le monde entier servira d'autel (1).

Les lignes qui précèdent ont été écrites à Téhéran, en hiver et au printemps 1956, avant et après le Nowrouz de l'année solaire 1335. Ce que nous avons pu voir des coutumes célébrées encore aujourd'hui, après plus de treize siècles d'Islam, a entièrement confirmé notre opinion ; devant nos amis iraniens nous avons presque le sentiment d'enfoncer une porte ouverte quand nous discutons de la connexion entre la notion eschatologique de la Rénovation et le renouveau périodique du temps au début de l'année nouvelle, le jour du Nowrouz, à l'équinoxe du printemps, jour qui, en Iran, coïncide réellement avec le réveil de la nature. Les hommes considèrent vraiment le jour de l'An comme le début d'une ère nouvelle ; les riches donnent leurs vêtements aux pauvres et s'en font de neufs, on achète des tapis, on fait « peau neuve ». C'est beaucoup plus qu'un changement du millésime, et c'est d'autant plus remarquable qu'aujourd'hui la fête du Nowrouz — la plus grande fête iranienne — n'a aucune liaison avec la religion dominante, qu'elle n'intéresse que le calendrier civil et ne tient aucun compte du calendrier religieux (2).

Citons ici quelques passages d'un journal iranien daté du 1 farvardin 1335 et comparons-les aux textes que nous avons étudiés (3) :

« Fête de la Résurrection de la nature depuis les temps immémoriaux où le roi légendaire des Pichdadides, Djamchid, l'institua, Nowrouz coïncide cette année avec le renouveau du pays, avec la renaissance de la nation sous l'égide de son Chahinchah. » — Ordre dans la nature et ordre social, tous les deux se renouvellent ensemble. Ne l'avons-nous pas lu dans les Gāthā ? « Que de bons souverains, non de méchants règnent sur nous... » ; « Qu'Ahura Mazdā fasse pousser les plantes... » Et si un article de journal n'a rien de la ferveur religieuse des Gāthā, la coïncidence n'en est pas moins remarquable :

« Une nouvelle année commence et une nouvelle page tourne aussi dans l'histoire de l'Iran. Tout respire le renouveau et le pays est décidé aussi à se renouveler, à se rajeunir, à retrouver son goût de vivre, son énergie, son entrain et sa ferveur... »

Une époque nouvelle commence, le renouveau est là. Dans le zoroastrisme, cette rénovation périodique n'est qu'anticipation de la grande Rénovation qui viendra à la fin des temps mais que tout office zoroastrien prépare dès maintenant et qui est le but de la récitation des Gāthā.

Zoroastre apparaît au centre ; c'est lui qui a obtenu, le premier, la révélation ; c'est lui l'archétype de tous les *zaotar*. Au moment de la récitation des Gāthā tout *zaotar* s'identifie au Prophète, obtient à son tour la révélation, l'impartit à ses assistants et célèbre l'office de Zoroastre. Un jour le Sauveur futur le célébrera sur une échelle plus vaste et libérera définitivement le monde de tout mal.

C'est que l'office gāthique a également son mythe, ou plutôt ses mythes ; il a aussi sa doctrine cosmologique et cosmogonique, et les écrits pehlevis développeront les deux. Dans les deux parties de notre ouvrage qui restent nous étudierons maintenant ce mythe et cette doctrine.

---

(1) Il est important de noter combien l'idéologie du sacrifice gāthique ressemble à celle du sacrifice brāhmanique. Ce dernier équivaut à reconstruire Prajāpati : au début du monde celui-ci s'était décomposé, les dieux durent le recomposer ; et le sacrifice équivaut en quelque sorte à la répétition de la cosmogonie et permet au monde de durer (Sylvain Lévi, *op. cit.*, 79 s.). Car Prajāpati est le sacrifice (*ibid.*, 21 ss.), il se donne lui-même aux dieux en guise de sacrifice (*ibid.*, 29).

Rappelons ici le mythe zurvanite : Tout d'abord Zurvān offre un sacrifice à Ohrmazd, mais ensuite c'est celui-ci qui le lui offrira. Et tout sacrifice zoroastrien doit amener la restitution de l'état d'avant l'Assaut et achever la création.

Or, Prajāpati est le temps (*op. cit.*, 16) ; il est aussi le père des *deva* et des *asura* (*ibid.*, 27), la lutte entre eux a comme enjeu l'année. L'essentiel des idées cosmogoniques mazdéennes est là.

Le sacrifice brāhmanique confère l'immortalité au sacrifiant (95 ss.), il le fait monter au Ciel (91 ss.) ; il comporte également un symbolisme initiatique (*ibid.*, 104 ss.) et une révélation à « celui qui sait » la possession de l'autre monde.

(2) Cela ne veut pas dire que la fête soit privée de tout caractère religieux ; au contraire, on tient à passer le moment décisif dans un endroit sacré, à Mašhad, à Qum, dans un imamzadé.

(3) Nous citons d'après le texte imprimé dans le *Journal de Téhéran*, sans rien changer.

LIVRE II

LE MYTHE : LA LÉGENDE PROPHÉTIQUE

Chapitre Premier

AVANT L'ENTRETIEN

§ 41. *LA LÉGENDE PROPHÉTIQUE ET SES SOURCES*

Fondateur de la plus ancienne religion de salut, penseur asiatique connu par l'Europe depuis Platon, prophète dont le nom continue à être vénéré par les Parsis de Bombay et que la tradition hermétiste revendiquait comme un de ses maîtres — Zoroastre le Spitamide nous reste totalement inconnu.

Où a-t-il vécu et quand ? Qui était-il ? Un chamane s'adonnant à l'extase et pratiquant à corps perdu les ordalies ? Un politicien habile, apparenté à la maison impériale, intriguant et victime d'intrigues, interjetant, auprès de la cour de cassation de Suze, l'appel contre l'arrêt de la cour d'assises de Raga qui l'avait condamné ? Un réformateur social hardi prêchant aux nomades et brigands de l'Est iranien les bienfaits de l'agriculture ? Un conservateur ? Un novateur ? Un progressiste ? Un réactionnaire ? Un prophète ? Un sorcier ? Un philosophe ? Un mystique ? Un paysan ? Un prêtre ? Un aristocrate ? Mède, Chorasmien, Bactrien ?

On a lu tout cela dans les Gāthā, et bien d'autres choses ; et la diversité même des théories sur la vie du prophète iranien invite à une prudence extrême. Au fond, nous ne savons pas plus sur lui aujourd'hui que n'en a su Anquetil quand, les yeux éblouis par les merveilles de la sagesse indienne, il abordait les rivages du Goudjerate pour se mettre à l'école des *dastours* de Sourate qui allaient devenir ses guides.

C'est par lui que l'Europe devait retrouver la trace de celui qui avait été longtemps pour elle un maître ès sciences occultes ; et si différente lui apparut cette image retrouvée qu'on commença par crier à l'imposture. Mais l'imposture, qui n'en était pas une, résista victorieusement à l'assaut et les recherches subséquentes ne purent qu'emprunter le

chemin frayé par Anquetil : l'emprunter, mais aussi l'élargir, et dévier, et retrouver les pièges qu'il recelait, y tomber parfois. Un changement important surtout s'y opéra qui devait guider les orientalistes successeurs d'Anquetil, et qui pèsera désormais sur la science des religions iraniennes et la marquera : la valeur de moins en moins grande attachée à la tradition. Heureux, parce qu'il devait ouvrir la voie à une recherche philologique rigoureuse et à une exploration directe des textes anciens, qu'Anquetil n'avait connus que de troisième ou de quatrième main, ce changement était néfaste parce qu'il isolait l'Avesta de l'ensemble de la tradition mazdéenne et ouvrait la voie à toutes sortes d'interprétations arbitraires du message gāthique et des circonstances ayant accompagné son éclosion. Faute de témoignages indépendants sur la vie du Prophète, et parce qu'on se méfiait de plus en plus de ce que les auteurs pehlevis racontaient à ce sujet, on en vint à chercher un système de références, à replacer les données gāthiques dans un contexte plus vaste. On ne travaille pas dans le vide ; faute de contexte naturel on en créait un. Mais ce contexte était arbitraire et valait beaucoup moins que le vide ; et avec ce procédé on retrouvait dans les Gātha tout ce qu'on y avait mis : c'eût été étonnant s'il en avait été autrement. On avait, d'un côté, un texte difficile, souvent obscur — et on ne cachait pas qu'il demeurait parfois incompréhensible ; on cherchait, de l'autre, un système de références, un cadre que l'on ne connaissait que trop bien pour être pénétré de ses idéaux, et tout finissait par s'arranger à merveille. On interprétait l'obscur par le connu, ce qui aurait été la bonne méthode si un lien organique avait existé entre les deux : ainsi qu'il était employé, ce procédé ne pouvait donner que des résultats arbitraires. Le Zoroastre d'Anquetil n'avait probablement pas beaucoup de commun avec le Zoroastre gāthique, au moins en provenait-il par une évolution organique et correspondait-il à l'image que se faisaient de leur Prophète ses derniers sectateurs jetés par le destin sur les côtes du Malabar. A quoi correspond notre Zoroastre actuel, en quoi est-il plus « historique » que celui qui a été proposé à nos ancêtres ? Notre documentation s'est accrue depuis, certes, et nous la connaissons beaucoup mieux ; pouvons-nous pourtant proposer une image de Zoroastre digne d'être mise à côté de celle que nous propose la tradition et mieux assurée qu'elle ? Poser cette question, c'est y répondre par la négative. Pour lequel, parm les nombreux Zoroastre que la science occidentale nous a tour à tour proposés, opterions-nous ? Le vrai Zoroastre est-il celui dont la formule chimique est : (protestantisme libéral + exégèse des Gāthā) > « pasteur libéral ami de l'agriculture » ? Ou celui dont le processus générateur s'énonce : (chamanisme + exégèse des Gāthā) × théologie des crises > « chamane et théosophe primitif » ? Ou celui qui résulte du mélange des réminiscences de la carrière de Riḍā Šāh Pahlavi avec une exégèse où les Gāthā, Hérodote et les inscriptions achéménides se trouvent utilisés à parts

égales ? — Faute de pouvoir trancher le débat, on se résigne finalement à une image moyenne, à la résultante des différentes reconstructions proposées. Ce compromis est-il pour autant mieux assuré, répond-il mieux à la réalité historique que les hypothèses plus hardies que nous venons de mentionner ? Certes, il ne contient pas les éléments qui font l'originalité de ces dernières et est par là moins hétérogène ; mais plus pauvre également, et son indigence n'est pas forcément synonyme de fidélité. Car son contenu n'est pas composé uniquement des déductions de l'exégèse des Gāthā, mais aussi des réminiscences, si pauvres soient-elles, des vies des Prophètes sémitiques et notamment de la carrière de Muhammad. Si sceptique que l'on soit envers les reconstructions, on admet au moins un point commun dans la carrière des deux prophètes, la fuite de leur pays natal. La question — peut-être rhétorique et en tout cas inutilisable tant qu'on n'est pas d'accord sur le caractère réel des Gāthā — qui ouvre *Yasna* 46 est là pour prouver la réalité de cette fuite pour Zoroastre ; tant pis si la tradition connaît, certes, un déplacement vers le pays d'Irān (ou Erānvēž), mais un déplacement qui précède la révélation — et la conditionne — et qui n'est provoqué par une persécution que dans le tardif *Vičīrkart i dēnīk*. Déplacement d'ailleurs dont la valeur symbolique est évidente et qui ne peut en aucun cas être interprété dans le sens d'un événement historique. Dans ces conditions, il devient clair que l'hypothèse d'une fuite de Zoroastre de sa tribu et de son « émigration » dans celle de Vištāspa est aussi discutable que tout le reste. Une biographie du Prophète basée sur les Gāthā est une entreprise désespérée ; et ce n'est pas en choisissant parmi les épisodes de la légende de Zoroastre ceux qui paraissent les moins miraculeux, les plus humains, que nous pourrons y remédier. Une *Vie de Zoroastre* reste, dans l'état actuel de notre documentation, pure utopie ; l'attitude d'un Jackson n'est plus concevable aujourd'hui. La légende constitue un tout où les éléments d'aspect le plus banal ont parfois une signification symbolique inattendue, ce qui leur enlève la valeur de témoignage historique au sens habituel du mot. Tout ce que nous pouvons en espérer, c'est d'entrevoir l'état de civilisation de la société où la légende a pris naissance, ainsi que son contenu spirituel. Le fait historique singulier, la marche de la vie du Prophète, son évolution spirituelle et les événements qui l'ont conditionnée ne pourraient être reconstitués que si nous possédions une documentation indépendante. Tel n'est pas le cas, et les Gāthā ne fournissent pas de base suffisante pour reconstruire une biographie du fils de Purušāsp (1).

Nous avons vu, en revanche, que les Gāthā constituent une des sources

(1) Il m'est agréable de constater que, au moins en ce qui concerne la date de Zoroastre, M. O. Klima adopte une attitude analogue : « ... the chronology of Zoroaster's lifetime is in need of such a key that would lie outside the Parsi tradition » (*ArOr* 27.1959.564).

de la légende et que, mieux, celle-ci y est déjà formée dans ses grandes lignes. L'Ame du Bœuf se plaint à Ahura Mazdā : en guise de consolation, celui-ci lui montre Zoroastre qui enseignera aux hommes « la formule de la libation et leur donnera du lait ». Plus loin, on décrit la rencontre du Prophète avec Vohu Manah, son entretien avec la divinité, sa prédication intransigeante qui se heurte à une opposition violente jusqu'à ce que Kavi Vištāspa s'associe à son grand *maga*. On mentionne ensuite la récompense des participants à ce *maga* qui doit être continué, on parle de certains personnages associés à Zoroastre et à son protecteur (ou plutôt à celui qu'il vient d'initier). Tout l'essentiel de la légende est là, les textes plus récents développeront le même schéma. Ce qu'ils y ajouteront ressort en grande partie de l'exégèse des Gāthā ; mais une tradition indépendante basée sur des faits rituels a dû exister, et nous lui devons sans doute plusieurs détails de la légende qui ne sont pas attestés directement dans les Gāthā.

De cette tradition rituelle une grande partie semble perdue. Dans les textes de l'Avesta parvenus jusqu'à nous, seuls quelques fragments en sont conservés. Ils ont tous trait à la récitation par le Prophète de la formule *Ahuna vairya* qui chasse les *daiva* et les prive de leur apparence visible (1). Parfois, comme dans les *Yašt* 13 et 19, on fait allusion à deux autres formules, *Ašəm vohū* et *Yeŋhē hatąm* dont la seconde notamment permet d'établir un rituel correct et de satisfaire ainsi toute la création du Saint Esprit, les eaux et les plantes.

Ces motifs ne sont pas absents du seul texte qui contient un épisode important de la légende, le dix-neuvième chapitre du *Vidēvdāt* : révélation rituelle qui suit le rejet par le Prophète des offres du Mauvais Esprit, des formules et des objets rituels, des invocations aptes à paralyser la *druj* et de vains efforts de cette dernière pour les rendre inefficaces. L'épisode est placé immédiatement avant la naissance du Prophète ; mais des textes plus récents en intègrent le début dans le récit des entretiens de Zoroastre avec Ohrmazd. Le septième livre du *Dēnkart* insère un épisode analogue immédiatement avant la conception du fils de Purušāsp. Le fond cultuel est ici évident et le tout a une importance primordiale pour l'intelligence de la légende zoroastrienne.

Ce récit fut-il composé directement pour le *Vidēvdāt* ou provient-il d'un autre texte ? Nous ne savons. Les textes avestiques parvenus jusqu'à nous, les Gāthā mises à part, ne sont pas plus anciens que ceux que nous connaissons à travers les résumés des huitième et neuvième livres du *Dēnkart*. Pour le *Varštmānsr* et le *Bak* ces résumés sont suffisamment détaillés pour que nous puissions nous rendre compte non seulement de leur contenu mais aussi de leur style, voire — dans la mesure où la méthode mécanique des traductions pehlevies le permet —

(1) V. plus bas, p. 274, 290, 515 s.

de leur langue. Pour le *Varštmānsr*, son style et sa langue ne doivent pas être trop éloignés de ceux du *Vidēvdāt* (1). Le résumé que nous possédons de celui-ci, et qui est fidèle, prouve que nous pouvons nous fier au résumé des *nask* perdus qui ne doit pas introduire trop d'éléments nouveaux par rapport au texte original.

Il est donc tout à fait erroné d'agir comme si « l'époque de l'Avesta perdu » était postérieure à l'époque de l'Avesta récent. Ce sont des facteurs extérieurs — l'usage rituel de certains *nask* à l'exclusion des autres — qui ont décidé de la conservation, jusqu'à nos jours, d'une partie des écrits en avestique. A l'époque de la compilation du *Dēnkart*, la plus grande partie du canon sassanide existait encore, et notamment les trois commentaires des Gāthā.

Pour ce qui est de la légende de Zoroastre, le plus important est le *Varštmānsr* qui suit de près le texte gāthique. C'est parfois une simple paraphrase, assez libre d'ailleurs, avec des transpositions plus ou moins grandes. A la différence du texte gāthique, il s'agit d'un récit plus ou moins suivi, probablement en prose, qui incorpore des passages des Gāthā et les adapte à la syntaxe courante. Les allusions que les commentateurs trouvent — ou croient trouver — dans le texte sacré sont développées et explicitées.

Aucun ordre systématique, aucune disposition autre que celle qui découle de la suite des versets, des strophes et des chapitres gāthiques. Encore l'ordre dans lequel se présentent les événements dans le texte liturgique est-il parfois bouleversé par l'exégèse inattendue, provoquée par homophonie ou même une simple méprise à propos de tel ou tel passage. Des détails sur l'entretien de Zoroastre avec Ohrmazd sont ainsi donnés avant les chapitres commentant l'*Uštāvaiti* et une allusion au sacrifice de Zoroastre entraîne la description de celui de la Rénovation. Pour notre connaissance des méthodes de l'exégèse gāthique, le résumé du *Varštmānsr* a une importance capitale. Nous y trouvons ce que les mazdéens d'une certaine époque ont vu dans les Gāthā et comment ils les ont interprétées. Des recoupements avec la version pehlevie des hymnes sont intéressants ; des points communs existent ; mais en général les deux textes semblent bien indépendants l'un de l'autre.

Si l'exposé du *Varštmānsr* qui contient des éléments essentiels de la légende n'a rien de systématique, un autre *nask* du groupe gāthique, le *Spand*, présentait un exposé cohérent de la vie du Prophète, notamment de sa naissance, de son enfance, de ses entretiens avec Ohrmazd et de son activité, ainsi que des notices sur les Sauveurs futurs. De son côté, un *nask* assimilé au groupe *hātamānsrīk*, le *Vištāsp sāst*, décrivait la conversion de Vištāsp.

De ces deux *nask*, nous ne possédons que des résumés extrêmement

(1) A comp. notre commentaire de *Dk* 7.8.33-37.

succincts du huitième livre du *Dēnkart*. Selon la déclaration explicite du compilateur de ce dernier écrit, des passages importants du premier y seraient incorporés. Il s'agit sans aucun doute du septième livre.

Parmi les textes pehlevis relatifs à la biographie légendaire du Prophète iranien, ce septième livre du *Dēnkart* est sans contestation possible le plus important et le plus intéressant. Basé sur des matériaux fournis par la traduction pehlevie de la Dēn, aujourd'hui perdue mais qui existait encore au xe siècle de notre ère, date probable de la compilation de l'écrit, il sert à son tour de base, au moins en partie, à des tentatives plus récentes de donner une apparence historique à la matière mythique qu'il renferme. Certes, Zātspram, qui est tout au plus un contemporain du dernier compilateur du *Dēnkart*, Āturpāt i Hēmētān, et plus probablement son aîné, n'avait pas besoin de recourir à son intermédiaire pour dresser à son tour une biographie de Zoroastre conforme à la tradition. En effet, si sa langue est moins du pehlevi des versions des textes avestiques que du pehlevi des écrits originaux, si aussi certains épisodes de la légende apparaissent sous une forme plus récente, d'autres, en revanche, laissent mieux transparaître la réalité rituelle sous-jacente. La constatation vaut également pour le passage de la *rivāyat* pehlevie et même pour le tardif *Zarātušt-nāma* de Zartušt i Bahrām i Paždū : ces écrits contiennent des éléments sûrement anciens qui manquent dans le septième livre et dont l'apparition ne peut être due à son influence.

Mais présence sporadique d'éléments archaïques est une chose et caractère archaïque conséquent d'un écrit en est une autre. D'une manière générale, le septième livre du *Dēnkart* est d'un archaïsme beaucoup plus prononcé que toutes les autres versions de la légende dont nous disposons. Il doit ce caractère en grande partie à l'usage qu'il fait des citations de textes avestiques perdus pour la plupart, mais dont certains se laissent identifier. Les citations sont introduites par une formule telle que *čēgon Dēn goβēt* ou *čēgon hač Dēn paitāk* ; une ou deux phrases qui précèdent en résument les grandes lignes. La syntaxe, voire le vocabulaire de ces introductions diffèrent considérablement de ceux des citations scripturaires ; il s'agit bien du pehlevi des écrits originaux tandis que la langue des citations est fortement influencée par l'avestique. Les introductions sont apparemment l'œuvre personnelle du — ou des — compilateur(s) du *Dēnkart* qui, ailleurs, se bornent à résumer un épisode sans citer. C'est pourtant plutôt une exception.

Quelles sont les sources avestiques du récit du septième livre ? La principale doit être le *Spand nask* de l'Avesta sassanide, le seul des *nask* mythiques assimilé par la tradition au groupe gāthique. Nous ne le connaissons que par le résumé qu'en donne le huitième livre du *Dēnkart* :

Dk 8.14 : [1] *Spand mātakdān 'apar 'bavišn ham-'bavišnīh <i> Zartuxšt stī fravahr u 'xvarrah čēgon āfrītakīh i ēvak ēvak 'pat mēnok u 'čē advēnak 'dāt i 'o gētē čēgon patvastan i 'o 'zāyītārān matan i*

'zāyītārān haknēn, ham-'bavīhastan i 'andar 'mātar u 'zāyišn i 'hač 'māt <u> 'čē 'andar ham 'dar.

[2] *u 'apar-ič 'rasišn i 'har 2 mēnok, 'hān i 'veh 'pat vaxšēnītan u 'hān <i> 'vattar 'pat marnjēnītan, pērožkarīh <i> 'hān i 'veh mēnok u parvarišn i Zartuxšt,* [3] *'rasišn i 'o purnāyīh, 'pat 30 salak 'o hampursakīh <i> Ohrmazd<matan> ; u 'but<an> i 7 hampursakīh 'andar 10 'sāl ;* [4] *'vas awdīh i hač-iš pat-iš paitākīhast čēgon 'hast i hampatvast vičītak [u] 'hač Dēnkart nipēk nišānēnīt.* [5] *7 brīn čēgon Spand 'xvānihēt 7 frašn 'har yāvar-ē frašn i baxšišn i apārīk naskīhā 'pat 'ēt 7 frašn 'pat frāč-goβišnīh i 'andar ēvak ēvak gyāk i hampursakīh.* [6] *'apar frašn frašn hangām i nišast u xāst i 'har yāvar u advēnak i 'nišast <i> Amahraspandān, frāč matan i Zartuxšt 'o 'hān handēmānīh u gās 'i-š 'hān gyāk u 'čē 'hān i aβiš guftan u 'čē 'hān i aβiš nimūtan.* [7] *u frāč burtan i 'apar Zartuxšt xrat i harvisp-ākāsīh u' dīt(an) i Zartuxšt 'pat 'hān xrat 'būt 'bavēt hamē čand-iš [i] drang i pat-iš* [8] *'būt i 'hān i xrat. 'čē 'hān 'i-š 'pas 'andar 'bē 'mānt 'apāč uzvārt čēgon hač-iš apartom pahrom i gyākān vahišt u gās <i> mizd <i> ahraβān pādak pādak čēgon-šān arzānīkīh i 'pat kirpak varzītārīh ; u nikontom u vattom i gyākān došāxv gyāk <i> pātfrās <i> dravandān čēgon-šān vinās ; u myānak i 2 hamēstākān gyāk i hāvandān i kirpak vinās ; u Činvad puhl 'kē pat-iš amar i 'pat kirpak vinās ; u tan i pasēn 'kē 'pat pasāčišn i 'har ahraβ u dravand u boxtišn i visp vēh-dahišnān 'hač hamāk anākīh 'bavēt ;* [9] *ān-ič 'vas 'čiš i awd u 'saxvan i 'ēt 7 frašn hangartīk-ē i 'hač 'har advēnak dānišn ākāsīh.*

[10] *'apar-ič patvastan i Zartuxšt ākāsīh i Dēn mazdēst 'o gēhān, hāxtan 'i-š i martom 'o Dēn, oβāmān i 'pas 'hač Zartuxšt 'tā fraškart.* [11] *'apar čēgonīh i rādēnišn i zamānak <u> martom brīn <i> satozim u hazangrokzim, nišān <u> awdīh u škiftīh i 'apar frajām i 'har hazangrokzim 'andar gēhān paitākīhēt.* [12] *'pat-ič 'zāyišn <u> 'rasišn i Ušyātar i Zartuxšt 'pus 'pat frajām i fratom hazangrokzim u sraβ i '*oy 'u-š zamānak ; 'vas višuftārān <u> [i] ārāstārān i zamānak i myānak hazangrokzim i Zartuxštān u matan i Ušyātar.* [13] *u rasišn i Ušyātārmāh <i> Zartuxšt 'pus 'pat frajām i ditīkar hazangrokzim [i] <u> ākāsīh i 'oy 'u-š zamānak, višuftārān <u> ārāstārān i andark hazangrokzim <i> Ušyātarān <u> matan i <Ušyatarmāh>.* [14] *u 'rasišn i Sokšāns i Zartuxšt 'pus 'pat frajām i sitīkar hazangrokzim, višuftārān <u> ārāstārān i andark hazangrokzim i Ušyatarmāhān, 'rasišn i Sokšāns, ākāsīh i Sokšāns u-š' zamānak ;* [15] *'pat-ič fraškart tan i pasēn 'andar 'hān i 'oy zamānak 'bavēt paitāk.* [16] *pahrom āpātīh ahrāyīh 'hast.*

« [1] L'écrit de *Spand* traite de la préparation à l'existence de l'essence de Zoroastre, de sa *fravahr* et de son *xvarrah* ; comment chacun d'eux fut produit dans le *mēnōk* et de quelle façon créé dans la *gētē* ; comment ils furent transmis à ses parents et comment ses parents se réunirent ;

comment il fut conçu par sa mère et comment il en naquit ; etc. [2] Sur l'arrivée des deux esprits : du Bon, pour le faire croître, et du Mauvais, pour le détruire ; sur la victoire du Bon Esprit ; l'éducation de Zoroastre, [3] son arrivée à la majorité ; son entretien, à trente ans, avec Ohrmazd sur les sept entretiens en l'espace de dix ans ; [4] ses nombreux miracles révélés par là ; quels sont les sept termes, tous définis et décrits dans l'écrit du *Dēnkart* [5] qui s'appelle le *Spand*. Sur les sept questions, une question à la fois ; sur l'attribution des autres *nask* à l'occasion de ces sept discussions, *nask* annoncés dans les différents endroits de l'entretien. [6] Sur la date des différentes discussions, leur ouverture et leur levée ; comment chaque fois les Amahraspand s'y sont placés, comment Zoroastre est apparu devant eux et quelle place il occupait ; ce qu'ils lui ont dit et ce qu'ils lui ont montré. [7] Comment Zoroastre s'est vu conférer la Sagesse de l'omniscience et comment Zoroastre a pu voir, grâce à cette Sagesse, le passé et l'avenir, aussi [8] longtemps qu'elle était restée en lui. Ce qui lui en est resté après, il le révéla : sur l'endroit le meilleur, le Paradis, où les justes reçoivent leur récompense conformément aux différents degrés de mérite qu'ils ont acquis par leurs bonnes actions ; sur l'endroit le plus bas et le pire l'Enfer, où sont châtiés les méchants pour leurs péchés. Qu'entre les deux se trouve le Hamēstākān, la place de ceux dont les bonnes actions et les péchés ont la même valeur, ainsi que le pont Činvat où sont jugés les mérites et les péchés. Et sur le Corps Futur où seront rétablis les corps de tous les bons et de tous les méchants et toutes les bonnes créatures seront sauvées de tout mal. [9] Et les renseignements sur plusieurs autres miracles, les paroles de ces sept discussions et le savoir complet de toutes sortes.

« [10] Sur la transmission de la connaissance de la Religion mazdéenne au monde par Zoroastre, la conversion par lui des hommes à la Religion, sur les siècles postérieurs à Zoroastre, jusqu'à la Rénovation. [11] Sur la manière dont sont gouvernés le temps et les hommes, sur les termes des siècles et des millénaires, les signes miraculeux ou extraordinaires qui doivent être révélés dans le monde à la fin de chaque millénaire, au moment de la naissance d'Ušyātar, fils de Zoroastre, et de son avènement à la fin du premier millénaire ; le récit sur lui et son époque ; sur de nombreux destructeurs et organisateurs de l'époque comprise dans le millénaire de Zoroastre et sur l'avènement d'Ušyātar. [13] L'avènement d'Ušyātarmāh, fils de Zoroastre, à la fin du second millénaire ; les renseignements sur lui et son époque, sur les destructeurs et organisateurs de l'époque comprise dans le millénaire d'Ušyātar et sur l'avènement d'Ušyātarmāh. [14] L'avènement de Sōšāns, fils de Zoroastre, à la fin du troisième millénaire ; les (renseignements) sur les destructeurs et organisateurs de l'époque comprise dans le millénaire d'Ušyātarmāh et sur l'avènement de Sōšāns ; les renseignements sur Sōšāns et son époque. [15] Il est révélé que c'est par lui qu'auront lieu la Rénovation et le Corps Futur, à son époque. [16] Le souverain bien c'est la justice (1). »

La disposition est évidemment analogue à celle du septième livre, à partir du chapitre II ; et il est possible que l'allusion au § 4 concerne précisément celui-ci, à condition toutefois que le *Dēnkart* dont on parle

(1) Comme très souvent dans les résumés des *nask* dans le neuvième livre du *Dēnkart*, le prédicat est soit à l'infinitif soit à la 3 p. sg. du passé. Il s'agit en fait de l'alternance de têtes de chapitre, dont certaines sont introduites par *apar*, et des citations plus ou moins littérales. Les copistes ont sans doute ajouté à la confusion.

soit le nom de l'écrit que nous possédons et non une désignation générale de la tradition religieuse. En tout cas, les différences entre les deux textes ne sont pas négligeables et prouvent que le récit du septième livre ne suit pas exactement celui du *Spand*. Ainsi les entretiens du Prophète avec Ohrmazd qui font objet, ici, d'une description détaillée, ne sont mentionnés, là, que par allusion. D'autre part, le résumé du *Spand* ne parle pas de la conversion de Vištāsp sur laquelle le septième livre s'étend à la longue. Il suit ici visiblement une autre source qui est le *Vištāsp sāst* du canon sassanide (1).

Mais si les *nask* mythiques des deux divisions gāthique et *hātamānsrīk* se trouvent ainsi mis à profit par le compilateur du septième livre, celui de la division *dātīk*, le *Čihrdāt*, n'est pas oublié : c'est sans doute lui qui fournit la matière du premier chapitre ainsi que, au moins en partie, celle de quelques passages apocalyptiques. Nous en citons ici le résumé :

Dk 8.13 : [1] *Čiθrdāt mātakdān ʿapar toxmak <i> ʿmartomān ; Dk 8.13 : ʿo paitāčegon brīhēnītan i Ohrmazd Gayokmart <i> fratom ʿmart ʿo paitā-* *kīhast-karpīh u ʿčē advēnak ʿbut i fratom *yuxtak Mašī* [*i*] *u Mašānī.* [2] *u ʿapar zahak <u> patvand i ʿoyšān ʿtā pur-raβišnīk <i> ʿmartom ʿandar myānak i Xvaniras i kišvar u baxšišn ʿhač-išān ʿpat *6 kišvar i pērāmon Xvaniras* [3] *toxmak toxmak i nāmčištīk ošmurēt ʿpat aštak ʿfrislišnīk framān i Dātār ʿo yut yut toxmak ʿi-š ʿo gyāk ʿkū ʿšut framūt handāxtan zīvišn u ʿxvarrah ʿhač ʿētar baxt ʿestēt.* [4] *ʿu-šān vixēž i ʿo kišvar kišvar u ʿhān-ič i ʿo kustakīhā <i> Xvaniras u ʿhān ʿi-šān ʿpat myānak gyāk mānišn ʿkart ʿxēr. vičārtakīh* [*advēnak*] *ēvak ēvak srātak i martomān i ʿandar būn toxmak ʿdāt ʿestēt,* [5] *būn ʿnihišn i dāt* [*i*] *<u> advēnak ʿhān i dahūkānīh ʿpat varzītārīh <u> parvartārīh <i> gēhān ʿapar Vaikart <i> Pēšdāt, ʿhān i dahyūpatīh ʿpat pānākīh u rādēnītārīh <i> dām ʿapar Hošang i Pēšdāt* [6] *toxmak. sraβ i Hošāng i fratom u Taxmūrēp i ditīkar* [*hač-iš*] *haft kišvar xvatāy ; u toxmak sraβ ošmurišnīh ʿhač bun-dahišn ʿtā-č Yam.* [7] *u ʿhān i Yam <i> sitīkar haft kišvar xvatāy toxmak sraβ <u> ākāsīh* [*i*] *ʿi-š zamanak <u> sačišn <i> zamānak ʿhač bundahišn ʿtā xvatāyīh <i> Yam frajām.* [8] *u ʿhān i haft kišvar dušākās dušxvatāy Dahāk sraβ <u> patvand ʿi-š ʿapāč ʿo Tāž i Hošang ʿbrāt u Tāžīkān ʿpit ; u ākāsīh <i> ʿoy ʿu-š zamānak u sačišn i zamānak i ʿhač huxvatāyīh <i> Yam frajām ʿtā dušxvatāyīh frajām i Dahāk ; patvand i ʿhač Yam ʿtā Frēton.*

[9] *ʿhan i Xvaniras xvatāy Frēton sraβ ʿpat vānītan i Dahāk, zatan i Mazandarān ʿdeh u ʿbaxt(an) i Xvaniras ʿpat Salm u Toč <u> *Ērič ʿi-s 3 ʿpus ; patvastan ʿi-šān ʿpat ʿduxt i Patsraβ i Tāžīkān ʿ*šah u Tāž patvand u patvand <u> sraβ i ʿoyšān yut yut :* [10] *ʿhān i Mānuščihr i Ērān xvatay*[*ih*] *u Ērič nāf ;* [11] *ʿhān i Tožomand Frasyāp i Tūrān*

(1) V. plus bas, p. 348 ss.

*dahyupat u *Tomasp<ān> Uzaβ i Ērān dahyupat <u> [12] Mānuščihr nāf ; *Kai Kavāt i Kayān <n>yāk<u> Ērān xvatay u Točāvand xvatāy Karsāsp ; [13] u Kai Us i Kavāt *nāf haft kišvar xvatāy ; [14] u (kyy'nn u) Kai Hosroy i Syāvāxš* ʿ*pus Xvaniras xvatāy. [15] u* ʿ*vas mātakdān <i> toxmak nāmčištīk sraβ i Ērān Tūrān Sarmān* ʿ*tā-č xvatāy Kai Lohrasp u dahyupat Kai Vištāsp, [16] Dēn mazdēst vaxšvar Spitāmān Zartuxšt ; u sačišn i zamānak* ʿ*hač fratom xvatāyīh i Frēton* ʿ*tā āmatan i Zartuxšt* ʿ*o hampursakīh.*

[17] u ʿ*vas toxmak u sraβ i* ʿ*hač* ʿ*hān frāč* ʿ*andar ham nask* ʿ*pat* ʿ*būt* ʿ*ošmurt* ʿ*estēt ;* ʿ*u-š* ʿ*o* ʿ*but <v>īnārīhast čēgon Sāsanakān* ʿ*i-šān* ʿ*pat Hu-āfrītan* ʿ*ošmurēt* ʿ*u-šān xvatāyīh. [18] u* ʿ*andar Mānuščihr Notar Yošk Fryān ; u* ʿ*hač [vb] *Spanddātān toxmak Avarəθrabā* ʿ*pit <i> Āturpāt i Mahraspandān. u* ʿ*hastīh i* ʿ*adak-ič* ʿ*pat* ʿ*bavētīh* ʿ*estēt, [19]* ʿ*čē hunar u* ʿ*xvarrah* ʿ*vas čēgonīh xvatāyīh-ič i fraškart-raβišnīk* ʿ*o toxmakān baxt u* ʿ*pas-ič i* ʿ*o [*ʿ*o] toxmak rēčīhēt* ʿ*u-š* ʿ*tā fraškart āβarēt. [20]* ʿ*Apar bun-dahišn i pēšak u kīrokīh u xvēškārīh i oβām* ʿ*vas ākāsīh martom*ʿ*pat spoxtan i vizand i* ʿ*hač pityārak u dārišn i tan, božišn i ruβān, rādēnītārīh <i> gēhān apāyišnīk pēš-ič* ʿ*hač matan i Zartuxšt* ʿ*pat Dātār frāman* ʿ*hač yazdān vaxš-burtārīh u visp* ʿ*o pēšopādān i zamānak zamānak mat u* ʿ*čē* ʿ*andar ham* ʿ*darīhā. [21] Pahrom ahrāyīh āpātīh* ʿ*hast.*

« [1] Le traité de Čiθrdāt parle des origines humaines ; comment Ohrmazd créa Gayōmart, le premier homme, sous une apparence tangible ; quel fut le mode d'existence du premier couple, Maši et Mašānī. [2] Sur leurs enfants et leurs descendants jusqu'au moment où le centre, le continent du Xvaniras, se fut rempli d'hommes. [2-3] Comment les différentes races, dont les noms se trouvent énumérés, sont parties de là pour peupler les six continents qui entourent le Xvaniras : [3] c'est que le Créateur avait envoyé aux différentes races des ordres par des messagers qui leur indiquèrent les endroits vers lesquels elles avaient à se déplacer et leur prescrivirent leur façon de vivre ; et le *xvarrah* leur fut conféré à la même occasion. [4] Comment ils passèrent dans les différents continents et aussi dans les régions extérieures du Xvaniras ; ainsi que sur ce que firent ceux qui étaient restés dans la région centrale ; la distinction des différents genres et espèces humaines qui avaient été créés à partir de la race primitive ; [5] sur la fondation des lois et des coutumes : celle de l'agriculture destinée à cultiver et à nourrir le monde, conférée à la race de Vaikart i Pēšdāt, celle de la royauté, destinée à protéger la création et à l'administrer, donnée à la race de Hōšang i Pēšdāt ; [6] le récit sur Hōšang, le premier seigneur des sept continents, et Taxmōrūp, le second ; ainsi que le récit détaillé contenant la généalogie depuis la création originelle jusqu'à Yam. [7] Un récit sur la race de Yam, le troisième seigneur des sept continents ; ce que l'on sait sur son époque ; et l'accomplissement du temps depuis la création primordiale jusqu'à la fin du règne de Yam. [8] Un récit sur Dahāk, le méchant seigneur des sept continents, l'insipide ; sur ses ancêtres depuis Tāz, frère de Hōšang et père des Arabes ; le passage du temps depuis la fin du bon règne de Yam jusqu'à la fin du mauvais règne de Dahāk ; la généalogie depuis Yam jusqu'à Frētōn.

« [9] Le récit sur Frētōn roi du Xvaniras : comment il vainquit Dahāk, frappa les pays mazendaraniens et partagea le Xvaniras parmi ses trois fils, Salm, Tōč et Ērič ; comment il maria ceux-ci avec (les trois) filles de Patsraβ roi des Arabes. Le récit sur la lignée de Tāz ainsi que sur les lignées suivantes : [10] celle de Mānuščihr, roi d'Ērān et descendant d'Ērič ; [11] celle de Frasyāp, descendant de Tōč et roi de Touran ; (celle) d'Uzav, fils de Tōmasp, roi d'Ērān [12] et descendant de Mānuščihr ; Kai Kavāt, ancêtre des Kayanides, roi d'Ērān ; le seigneur Točien Karsāsp ; [13] Kai Us, descendant de Kavāt et seigneur des sept continents ; [14] Kai Hōsrav, fils de Syāvaxš et seigneur du Xvaniras. [15] Le récit énumérant plusieurs générations importantes parmi les Aryens, les Touriens et les Sarmiens, jusqu'au seigneur Kai Lōhrasp, le roi Kai Vištāsp [16] et le Prophète de la religion mazdéenne, Spitāmān Zartuxšt ; et la succession du temps depuis le début du règne de Frētōn jusqu'à l'arrivée de Zoroastre à l'entretien.

« [17] Et le récit sur plusieurs races postérieures à cette (époque), mentionnées dans le même *nask* comme ayant eu ou devant avoir lieu ; ainsi les Sassanides mentionnés comme Huāfrītān ainsi que leur règne. [18] Et parmi (les descendants de) Mānuščihr, Nōtar, Yōšk i Fryān ; et de la race de Spanddāt, Avarəθrāba le père d'Āturpāt i Mahraspandān. Et il y en a qui même maintenant doivent être considérées comme futures ; [19] car les différentes variétés de vertus et de *xvarrah* ainsi que la royauté qui doit accomplir la Rénovation ont été attribuées à des races (différentes) et se transmettent à la descendance jusqu'à ce qu'elles aboutissent à la Rénovation.

« [20] Sur la création primordiale des métiers, des arts et des fonctions : de nombreuses connaissances propres à l'époque dont les hommes avaient besoin pour éliminer les ravages provoqués par l'adversaire, entretenir leur corps, sauver leur âme et gouverner le monde furent transmises par la parole, de temps à autre, aux ancêtres par les *yazat*, sur l'ordre du Créateur, avant même l'avènement de Zoroastre ; etc.

« [21] La justice est le souverain bien. »

Que ce soit le *Čihrdāt*, le *Spand* ou le *Vištāsp sāst*, il ne s'agit que de sources directes du récit du *Dēnkart*. A leur tour, ces écrits reposent, en grande partie, sur des sources plus anciennes qui se rattachent à l'exégèse des Gāthā. Le commentaire dont nous accompagnons notre édition des textes permettra de s'en rendre compte dans beaucoup de cas, et nous étudions plus bas cette filiation de façon systématique.

Exégèse gāthique, c'est souvent un emprunt fait au *Varštmānsr nask* ; et quelques passages du septième livre paraissent bien une citation de cet écrit ; c'est fréquent surtout dans les chapitres apocalyptiques. Par rapport au résumé du *nask*, dans le neuvième livre du *Dēnkart*, les citations sont parfois fortement abrégées ; ailleurs, au contraire, c'est le septième livre qui paraît être plus proche de l'original. Dans les deux cas, la confrontation est utile ; elle permet de mieux se rendre compte de ce qu'a dû être le commentaire — ou plutôt la paraphrase — des Gāthā, et quels principes guidaient les docteurs mazdéens dans leur travail exégétique.

D'autres citations avestiques reviennent dans notre écrit. La célèbre scène de la tentation de Zoroastre qui ouvre le dix-neuvième chapitre

du *Vidēvdāt* en fait partie ; la version du texte sacré est, en principe, la même que dans le *Vidēvdāt* pehlevi, mais les gloses diffèrent un peu : nouvel exemple du travail des commentateurs et de ses variations.

Ailleurs, nous trouvons un passage de *Yt* 13 appliqué à Ardašēr, fils de Pāpak, autre témoignage de l'adaptation toujours nouvelle des vieux textes aux circonstances actuelles. Ce passage voisine avec un autre, de provenance inconnue, parlant de Tosar. Mais à l'examen l'allusion à Tosar se révèle comme une glose ; quelques pages plus loin, le même texte revient sans cette glose et adapté, cette fois, aux circonstances accompagnant la chute de l'Empire iranien, la fin de la dynastie sassanide et l'invasion arabe.

Parmi les autres écrits pehlevis qui traitent de la légende, la première place revient aux *Sélections de Zātspram*. La narration est continue, il n'est plus question de citations avestiques. La jeunesse de Zoroastre est racontée à la longue, mais la conversion de Vištāsp n'est que brièvement mentionnée. Il est possible que Zātspram suit ici plus fidèlement le *Spand* et n'emprunte pas au *Vištāsp sāst*. Autre fait remarquable : malgré son aspect moins archaïque, l'ouvrage paraît insister davantage sur l'arrière-fond rituel de certaines traditions (1).

C'est, en revanche, sur le *Vištāsp sāst* que paraît essentiellement reposer le récit de la *rivāyat* pehlevie dont le sujet principal est la conversion de Vištāsp. Si tel est le cas, certaines parties du septième livre doivent reposer également sur le même *nask* ; il se peut, en outre, que l'actuel *Vištāsp yašt* en présente un pâle reflet (2).

D'autres écrits pehlevis mentionnent à l'occasion quelques épisodes de la légende, mais il n'y a là rien de systématique. Le début du cinquième livre du *Dēnkart* résume tout simplement le septième sans rien ajouter d'important ; quant au *Vičirkart-i dēnīk*, il puise un peu à la même source, mais plus souvent suit la tradition commune des historiens islamiques, tradition qui apparaît également chez Daqīqī.

A ce stade, le merveilleux prévaut tandis que s'estompent les traditions anciennes. L'influence islamique se fait également sentir. L'evhémérisme triomphe.

Les *rivāyāt*, des écrits comme le *Saddar Bundeheš*, gardent cependant, à la même époque, l'essentiel de la tradition ancienne. Certains détails y apparaissent parfois même avec plus de clarté que dans les écrits pehlevis. Cela vaut surtout pour l'épopée de Zartušt-i Bahrām-i Paždu, *Zarātušt-nāma*. Le *Čangranghāča-nāma* du même auteur, par contre, a un caractère anecdotique. Le motif principal du livre, supériorité du

(1) V. plus bas, p. 286 s.
(2) V. plus bas, p. 383 s.

mazdéisme sur les autres religions, paraît ancien (1), mais l'épisode de la conversion du sage indien est tout à fait récent et étranger à la tradition cultuelle du mazdéisme.

C'est dans les écrits de ce genre, et plus encore dans la tradition transmise par les auteurs islamiques et le *Vičirkart*, que l'image du Prophète mazdéen se rapproche de celle d'un prophète sémitique ; elle en était bien éloignée à l'origine.

Pour ce qui est du *Vičirkart*, on peut même se demander si une autre influence récente n'y a pas joué. L'ouvrage est attribué à Medyomāh, cousin et disciple du Prophète ; nous verrons tout à l'heure que déjà le premier chapitre du *Varštmānsr* est censé rapporter les paroles de Medyomāh basées sur le récit de Zoroastre relatif à sa propre naissance. Mais si le *Vičirkart* émane vraiment du cercle d'Āzar Kaivān (2), cette tradition a dû être fortifiée par celle des *manāqib* et des *maqāmāt* soufis où un disciple rapporte les paroles et les miracles du *pīr*. En effet, l'introduction de la biographie du Prophète est tout à fait dans le style des Vies soufies ; et l'expression *vaxšvar-i vaxšvarān* qu'on y trouve est étrangère non seulement aux écrits pehlevis, mais aussi aux *rivāyāt* parsies authentiques comme les deux *Saddar* ; elle est, en revanche, fréquente dans les écrits tels que le *Dasātīr* ou le *Xvēštāb* et paraît calquée sur un *šaiḫ al-mašā'iḫ* ou *ḫwāja-i ḫwājagān* (*ḫwāja-i ḫwājahā*) soufi.

Nous allons maintenant étudier en détail la légende de Zoroastre. Elle apparaît intimement liée à la liturgie. Ses principaux épisodes reproduisent ceux de l'office gāthique. Pendant la célébration de l'office le Prophète naît du Hom mélangé avec du lait ; sa naissance permet aux officiants d'atteindre leurs buts.

Les épreuves subies par Zoroastre immédiatement après la naissance reproduisent un scénario d'initiation archaïque que nous ne retrouvons absolument plus dans le mazdéisme historique, mais qui rappelle de près ceux que nous connaissons dans les sociétés « primitives ». Les autres épisodes de la vie de Zoroastre, par contre, reproduisent les étapes que doit franchir tout mazdéen, notamment l'initiation du Nawzot. Les sources récentes transforment certains de ces récits et leur font perdre leur signification rituelle.

La partie centrale de la légende, la rencontre du Prophète avec Vahuman, son entretien avec Ohrmazd, la proclamation de la doctrine, la persécution qu'elle suscite et la conversion de Vištāsp, repose de nouveau entièrement sur les Gāthā et leur exégèse. La dépendance littéraire est ici particulièrement aisée à établir.

(1) Nous n'insistons pas sur le point de vue exprimé par nous dans notre article Deux aspects de la formation de l'orthodoxie zoroastrienne, *Mélanges Grégoire*, 4.289-325. — La tendance est constante dans le mazdéisme, depuis au moins le *Dēnkart* jusqu'aux écrits pseudo-zoroastriens du cercle d'Azar Kaivān dans le genre du *Dabistān* ou des *Dasātīr*.
(2) V. notre commentaire à l'édition de la *Vie de Zoroastre* contenue dans ce recueil.

§ 42. *LA PRÉEXISTENCE DU PROPHÈTE*

Comme tous les humains, le Prophète est composé d'un *xvarrah*, d'une *fravahr* et d'un corps. L'histoire de leur création et de leur transmission aux parents de Zoroastre est racontée en détails dans le septième livre du *Dēnkart* (1). Zātspram parle à la longue du *xvarrah* et ne mentionne que brièvement sa rencontre avec la *fravahr*. Il mentionne le *xvarrah* pour la seconde fois un peu plus loin, mais cela doit être une méprise : ainsi que l'indique la comparaison avec la version du *Dēnkart*, il s'agit en réalité de la substance du corps créée dans le lait de la vache (2).

ZS 5 : « Sur l'apparition du *xvarrah* de Zoroastre avant sa naissance [1] il est révélé ainsi : 45 années avant que Zoroastre ne se rende à l'entretien, au moment où naissait Frīn, mère de Zoroastre, que l'on appelle également Duktak, (le *xvarrah*) descendit des lumières infinies sous la forme du feu et se mélangea avec le feu qui était devant elle. Passant de ce feu, il s'unit à la mère de Zoroastre. Trois nuits durant, les côtés de la maison apparaissaient comme ignés. [2] Les parents la voyaient enveloppée d'une grande lumière. [3] Quand elle avait quinze ans, toutes les fois qu'elle se déplaçait, elle irradiait de la lumière, à cause du *xvarrah* qui était en elle. »

Une allusion à ce récit se retrouve *Dk* 5.2.2.

Le *xvarrah* fut donc créé à partir des lumières infinies pour être transmis, à travers les luminaires, jusqu'au feu qui brûlait dans la maison de Zoiš, quarante-cinq ans avant l'entretien du Prophète avec Ohrmazd, au moment de la naissance de sa mère. Du feu, il passa dans le corps de la jeune fille. Trois nuits durant la maison brillait d'un éclat particulier. La fille dégageait une grande lumière. Zātspram dit qu'elle avait alors atteint l'âge de 15 ans ; le *Dēnkart* paraît impliquer que Frīn-Duktav irradiait la lumière surtout les premiers temps après sa naissance. Dans les ténèbres de la nuit, quand elle était assise dans la pièce la plus intérieure de la maison où il n'y avait pas de feu, il y faisait plus clair que dans la grande salle où l'on avait allumé le feu.

Le *xvarrah* de la fille inspirait une grande crainte aux *kavi* et aux *karap* du pays qui, à juste titre d'ailleurs, craignaient qu'un jour ils seraient anéantis par lui et amenèrent sur le pays des fléaux pour pouvoir l'accuser de sorcellerie. En vain, ses parents la défendirent ; ils durent se résigner à envoyer la fille dans le village de Patēraktarāsp, père de Purušāsp, du clan des Spitamides. Les intrigues des démons n'eurent ainsi d'autre résultat que de rendre possible l'union de Duktav et de Purušāsp dont devait naître Zoroastre.

(1) *Dk* 7.2.1 ss ; cf. aussi BARR, *Festskrift Hammerich*, 26-37.
(2) *Dk* 7.2.1 ss.

Cette descente du *xvarrah* de Zoroastre n'a rien d'exceptionnel — si ce n'est la puissance de ce *xvarrah*. Selon *DkM* 347.1-22 :

« c'est Ohrmazd le Créateur qui forme le *xvarrah*. La matière dont celui-ci est séparé sont les lumières infinies. La nature qui le contient sont le feu, l'eau et l'argile mēnōkiens, son *gētē* le feu, l'eau et l'argile gētīkiens. — Les *yazat* mēnōkiens l'attribuent, selon l'ordre du Créateur, à la semence gētīkienne. Le temps dispose de cette attribution à une race et, à l'intérieur de la race, à un individu. Son action est celle pour laquelle il est nécessaire d'établir ce *xvarrah* dans l'individu à l'intérieur de la race (1)... »

Tout cela est rigoureusement conforme à la structure du récit sur la création du *xvarrah* du Prophète et il n'y a rien à ajouter ici.

L'histoire de la transmission des deux autres éléments de la personnalité du Prophète est beaucoup plus significative. Celle de sa *fravahr* commence à la fin de la période de trois mille ans de l'existence *mēnok* antérieure à l'Assaut. Elle est créée semblable aux Amahraspand, au milieu des lumières infinies. Cela dure trois mille ans. A la fin de cette période, Ohrmazd et les Amahraspand décident de l'envoyer dans le *gētē* ; mais il n'est pas possible d'envoyer le Prophète tel quel, il faut que ses membres soient rassemblés dans les éléments et qu'il s'incarne dans une famille ayant une double ascendance, humaine et archangélique. A ces conditions correspond la famille de Purušāsp dont les ancêtres comptent aussi bien Yam que Nēryosang (2).

Premier acte de ce transfert, les Amahraspand forment une tige de Hom dans les lumières infinies, y introduisent la *fravahr* de Zoroastre et la déplacent ensuite dans le *gētē*, sur la montagne Asnavand. Le Hom y reste jusqu'à 30 ans avant la fin de la période de trois mille ans de l'existence gētīkienne contaminée par l'Assaut. Vahuman et Ašvahišt le déplacent alors de nouveau pour le planter dans un nid d'oiseaux au sommet d'un arbre. La *fravahr* du Prophète y opère des miracles et met en fuite des serpents qui menacent les petits des oiseaux (3).

Or, la mère de Zoroastre est venue au village des Spitamides pour épouser Purušāsp. Poussé par les Amahraspand, celui-ci vient cueillir le Hom en question qui lui paraît plus beau que les autres. Il ne peut l'atteindre mais, pendant qu'il lave ses vêtements et son *patvāsak*, le Hom descend jusqu'au milieu de l'arbre. Purušāsp le cueille et l'apporte à sa femme.

La substance du corps du Prophète, créée au ciel, passe par Hordat et Amurdat et s'installe dans un nuage qui la fait tomber avec de la pluie. Toutes les plantes, même sèches, sur lesquelles tombe cette pluie, s'épanouissent. Purušāsp y amène ses vaches et voilà que deux génisses donnent du lait. La substance du corps de Zoroastre se trouve dans le

(1) Traduction un peu différente de celle proposée par M. ZAEHNER, *Zurvān*, 370 ss.
(2) Cf. la généalogie *Dk* 7.2.70 et le passage parallèle du *Vičirkart-i dēnīk*.
(3) *Dk* 7.2.26 ss.

lait ; Duktav trait les deux génisses et mélange leur lait avec du Hom. Cependant les *dēv* se rassemblent et décident de détruire la nourriture qui se prépare et qui risque de leur être funeste. Le *karap* Čēšmak et 150 autres se déchaînent contre le village et arrivent même à briser la coupe *(patxvar)* sans pourtant entamer la grande tige qui s'y trouve et qui les repousse. Purušāsp et Duktav boivent ensuite le lait mélangé avec du Hom et s'unissent pour la première fois. Le Prophète est conçu (1).

Šahrastānī connaît les deux récits et parle de la création de l'âme de Zoroastre dans une plante déposée tout d'abord au plus haut du ciel et ensuite sur la montagne Asnavand dans l'Azerbaïdjan ; son corps aurait été créé dans le lait de vache bu par Purušāsp (2).

Dans l'école d'Āzar Kaivān, toutes les doctrines et gestes des prophètes postérieurs à Gilšāh sont interprétées d'une façon symbolique ; contrairement à la première série des prophètes, les Ābadī, les récits relatifs aux Gilšāhīs exigent un *ta'wīl*, fait selon les principes de la philosophie *išrāqī*. Le *Dabistān* rapporte ainsi, d'après le *Šāristān* du *mobad* Farzāna Bahrām (3), l'interprétation suivante de la légende de la création de l'âme du Prophète du mazdéisme (4) :

« Le divin Farzāna Bahrām b. Farhād rapporte dans le livre de *Šāristān* que les savants des Behdīn disent : Dieu Très-Haut créa l'âme sainte de Zoroastre suspendue à un arbre qui commandait des hauteurs suprêmes la génération des possibles. C'est une allusion à l'Intellect premier. Car l'Intellect Premier est l'arbre dont tous les possibles sont les fruits. Ce que l'on dit que l'âme de Zoroastre y était suspendue, est une allusion à ce que l'âme raisonnable de Zoroastre est un rayon de l'Intellect premier ; car les perfections de Zoroastre sont également des émanations de l'arbre de l'Intellect. »

Malgré une terminologie philosophique nouvelle, tout cela n'est pas tellement éloigné des représentations anciennes sur Zoroastre, l'Homme Parfait.

Le récit de la création du corps de Zoroastre dans le lait que le *Dabistān* emprunte au divin *mobad* Sroš est beaucoup moins original (5).

Nous reviendrons sur l'interprétation de la légende par M. Barr (6) ; soulignons ici que tout ce que nous en retenons est que le Prophète, comme tout homme, est composé de trois éléments ayant chacun une affinité particulière avec une des trois fonctions sociales.

La véritable signification de la tradition est autre ; c'est Zātspram dont le récit est pourtant bien concis qui nous en fournit la clef :

ZS 6 : « Sur la conception de Zoroastre à la *fravahr* adorable. [1] Sa *fravahr* fut créée dans le Hōm et son *xvarrah* dans le lait de vache. Son père

(1) *Dk* 7.2.48 ss.
(2) Badran, 586.4-9.
(3) Le passage se trouve dans *Šāristān-i čahār čaman*, éd. Bombay 1327 h.q., p. 188 s.
(4) Cf. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre*, p. 81 du texte persan.
(5) *Ibid.*
(6) V. plus bas, p. 466 s.

et sa mère ayant bu ceux-ci, son être fut conçu, ainsi que c'est révélé dans l'écrit sur l'explication du sacrifice. »

Pour ce qui est du Hom, Mānuščihr connaît la même tradition. Expliquant la signification du sacrifice et de ses différents éléments, l'auteur du *Dātastān i dēnīk* parle (48.16) du :

« Hōm bien formé dont la créature du monde est le Hōm qui amena la création de Zoroastre, symbole de l'arbre Gōkarn par lequel s'établira l'immortalité de la rénovation (1)... »

La réunion du Hom et du lait est un trait distinctif du sacrifice zoroastrien ; dans l'Inde védique, l'adjonction du lait au Soma caractérise la libation *maitravarunienne* (2). C'est elle seule qui permet à Mitra de garder le bétail. Nous avons vu que la consolation adressée par Ahura Mazdā à l'Ame du Bœuf, dans *Y* 29, a une acception analogue : ce sera Zoroastre qui donnera aux hommes la formule de la libation et le lait, ce qui permettra aux hommes de garder le bétail comme il le permet à Mitra et au *yajamāna* védique.

Ce n'est donc pas par hasard que la tradition pehlevie fait montrer à Gošurun précisément la *fravahr* du Prophète, et ce n'est pas par hasard non plus qu'à propos du mythe de Kai Ka'us, Srit et le bœuf, Zātspram mentionne Zoroastre dont la *fravahr* est dans le *Hom-i dūroš* comme celui qui vengera le crime (3).

Zoroastre naît de la préparation conforme aux règles du Haoma qui permet de satisfaire l'Ame du Bœuf. Dans l'office gāthique Zoroastre est aussi bien prêtre que victime — ce qui est conforme aux conceptions védiques.

Que Zoroastre soit né du Haoma, le *Hom yašt* le sait également. Prêtre qui officie, le Prophète est ici également le « produit » du sacrifice de son père, Pourušaspa, « presseur » du Haoma.

Le récit du *Dēnkart* indique d'ailleurs clairement qu'il s'agit d'un acte rituel. En allant cueillir le Hom, Purušasp lave ses vêtements et aussi le *pat<v>āsak*, récipient rituel servant à porter le *jīvam* (4). Et c'est un autre récipient utilisé dans l'office du Hom, le *patxvar* (5), que Čēšmak arrive à briser pendant son attaque.

Malgré les efforts des démons qui, jusqu'à la dernière minute, veulent empêcher la conception de Zoroastre, ses parents finissent par s'unir. La mère a quinze ans, l'âge parfait selon les mazdéens. C'est, selon le *Dēnkart*, la première étreinte de Purušāsp et de Duktav (6).

(1) V. plus haut, p. 93.
(2) V. plus haut, p. 200 ss.
(3) *ZS* 4.14, 16. — *Y* 3.2. Haoma est adoré « pour satisfaire la *fravaši* de Zoroastre ».
(4) Cf. Dhabhar, *Pahlavi Yasna and Visperad*, *Glossary*, 74 ; Bailey, *Zoroastrian Problems*, 200.
(5) *Patxvar* ou *patišxvar* sert à gloser ou à traduire av. *tašta*, Dhabhar, *ibid.*, 75 ; Tavadia, *Šāyast-na šāyast*, 82.
(6) 7.2.48 ss.

La notice de Zātspram selon laquelle le Prophète aurait eu deux frères plus âgés que lui ainsi que deux frères cadets (1) n'est contradictoire qu'en apparence. Il ne s'agit pas d'événements historiques ici, mais de symboles dont chacun a sa valeur propre.

Vers le temps de la naissance de Zoroastre Ahraman et les *dēv* s'efforcent de le faire périr. Pour y arriver, ils affligent sa mère d'un mal cruel ; le *Dēnkart* en reste à cette indication, Zātspram est plus précis ici :

ZS 8 : « Comment la *druj* lutta avec violence pour tuer Zoroastre. [1] Quand le jour de sa naissance se fut approché, Ahraman, le démon de la fièvre, le démon de la douleur et le démon du vent, accompagnés chacun de 150 démons, entreprirent de tuer Zoroastre. [2] Spirituellement, ils descendirent auprès de sa mère et celle-ci se trouva affligée par la fièvre, la douleur et le vent.

« [3] A une parassange de là vivait un sorcier nommé Starak qui était très fort dans la médecine des sorciers. Espérant en son art, elle se leva de son lit et se mit à y aller. [4] Un messager d'Ohrmazd poussa un cri : « Ne va « pas chez les sorciers, car ils ne pourront pas te guérir ; mais rentre à la « maison et frotte tes mains avec du beurre qui a été mis sur le feu ; et « brûle du bois et de l'encens pour ton enfant que tu as dans tes entrailles. » [5] Elle fit ainsi et fut guérie.

« [6] Et de nouveau, tous les aides et comparses lancèrent un assaut ; mais ils ne trouvèrent aucun moyen et reculèrent. [7] Ils dirent : « C'est « parce que le feu l'entoure de tous les côtés que nous n'avons pas trouvé « de moyen. Car contre ceux qui sont soutenus par lui, aucun adversaire « ne pourra rien. »

Les divinités détournent ainsi la jeune femme d'avoir recours aux médecins-sorciers et lui indiquent le traitement qu'elle doit suivre.

Il est question ici d'une coutume observée aujourd'hui encore dans les familles parsies (2). Le comportement de la mère du Prophète a une valeur exemplaire et fonde celui des autres femmes.

L'épisode était certainement consigné dans le *Spand* ; le *Šāyast-na-šāyast* l'atteste, à propos de la coutume en question :

ŠnŠ 10.4 (éd. Tavadia 126 s.) : *ēvak ēn kū zan kad āpustan bavēt tā šāyēt ātaxš xūp pahrēčīhā andar mān dārišn ; čē pat Spand paitāk kū Duktaβ i Zartušt māt kad pat Zartušt āpustan būt sē šap har šap-ē dēv-ē apāk 100 u 50 dēv o vināstan i Zartušt dvārist hend u ātaš andar mān būtan rād čārak kartan nē dānist hend.*

« Une chose : Quand une femme est enceinte, on entretient soigneusement, dans la mesure du possible, le feu à la maison : c'est parce qu'il est révélé dans le *Spand* que quand Duktaβ, la mère de Zoroastre, était enceinte de Zoroastre, pendant trois nuits chaque nuit un *dēv* accompagné de 150 *dēv* se ruait pour faire périr Zoroastre ; mais, le feu étant allumé dans la maison, ils n'en trouvèrent pas de moyen. »

(1) *ZS* 9.3-6.
(2) Modi, *The religious ceremonies*, 3.

Le *Saddar nasr* est moins précis :

SD 16 : « [1] Chapitre seize : Quand il y a une femme enceinte dans la maison, il faut s'efforcer d'y entretenir continuellement le feu allumé et de le surveiller. [2] Quand l'enfant est sur le point de quitter le corps de la mère, il faut allumer une lampe trois nuits durant ; si on allume du feu, cela vaut mieux : c'est afin que les *dēv*, les *druj* et les sorciers soient incapables de causer du mal, car les trois dernières nuits précédant la naissance sont très délicates.

« [3] Car il est révélé dans la Bonne Religion que quand Zoroastre le Spitamide fut sur le point de quitter le corps de sa mère, pendant trois nuits, chaque nuit un *dēv* accompagné de 150 *dēv* entreprenait de faire périr Zoroastre. Voyant la lumière du feu, ils se sauvaient et étaient incapables de faire aucun mal... »

Il s'agit, en fait, de deux coutumes différentes. La première consiste à allumer une lampe avec du *ghee*, à la fin du cinquième et du septième mois de la grossesse. C'est à elle que se rapporte le récit *Dk* 7.2.53-55 (1). L'autre est l'usage d'allumer le feu (ou la lampe) pendant les trois dernières nuits qui précèdent la naissance de l'enfant : c'est à ce moment-là que, selon le *Šāyast-na-šāyast* et le *Saddar*, les 151 *dēv* attaquèrent Duktav à trois reprises et furent repoussés (2). Zātspram confond les deux usages.

Sur les trois nuits qui précèdent la naissance, le *Dēnkart* (3) a un récit différent : le village de Purušāsp brille tellement que les Spitamides fuient, croyant à un incendie. Comme le village n'a pas brûlé, ils y retournent et trouvent qu'un homme plein d'éclat y est né.

Zātspram (8.8 s.) connaît une tradition analogue, mais parle seulement de la nuit où le Prophète est né :

« [8] La nuit même de sa naissance, Ahraman choisit des généraux et rassembla une armée. Certains d'entre eux combattirent, en attaquant et en chargeant, avec mille *dēv*, certains autres avec deux mille. La contre-action des *yazat* ce fut avant tout le *xvarrah* qui était visible à cette naissance sous une forme ignée. [9] Comme son éclat et sa lumière rayonnaient au loin, ils ne trouvèrent aucun moyen. »

Le *Vičirkart i dēnīk* et le *Zarātušt-nāma* ont ici une tradition différente.

Le feu allumé pendant la grossesse disperse les démons ; cela est conforme à toute la doctrine mazdéenne et représente un cas particulier de la doctrine générale. Celui que l'on allume les trois derniers jours avant la naissance symbolise plus particulièrement le *xvarrah* du Prophète.

C'est ici que nous devons examiner le dix-neuvième chapitre du *Vidēvdāt*. Ici aussi Zoroastre possède abondance de *xvarrah* ce qui empêche les démons de le tuer [3]. Tout se passe avant sa naissance,

(1) *Ibid.*, 4.
(2) Modi paraît confondre les deux pratiques.
(3) 7.2.56 ss.

ainsi que l'attestent les derniers paragraphes du chapitre où est constaté leur échec : le Prophète est né, où trouvera-t-on le moyen de le tuer [46] ?

Ce n'est pas une adjonction postérieure. Dès le début [4] nous apprenons que la scène se passe dans la maison de Pourušaspa, aux bords de la Darjā.

Le Mauvais Esprit s'abat, venant du côté nord, et incite la *druj* à détruire Zoroastre. Les *druj* qui l'écoutent sont Būiti, *Iθyejå maršaonō* et le Trompeur [1]. Mais Zoroastre (qui n'est pas encore né) récite l'*Ahunavarya* et les *druj* se retirent [2], reprochant à leur maître son mauvais calcul : Zoroastre ne peut être tué parce qu'il a trop de *xvarənah* [3]. Zoroastre chasse Aka Manah [4] et, s'adressant à Ahra Manyu, lui promet de s'opposer à sa création jusqu'à ce que le Saošyant se lève du lac Kąsaoya [5]. Le Mauvais Esprit tente, en vain, de convaincre le fils de Pourušaspa de l'adorer [6 s.] et lui demande ensuite avec quelle arme il compte l'emporter sur lui [8]. Cette arme, Zoroastre la connaît, c'est une parole spirituelle avec laquelle Spənta Manyu a créé dans le Temps Infini et avec laquelle les Aməša Spenta ont continué la création [9].

A ce moment précis, Zoroastre s'adresse à Ahura Mazdā, en récitant l'*Ahuna vairya* et ensuite les paroles gāthiques : « Je te le demande, réponds-moi bien, Ahura... [10]. Nous sommes toujours sur les bords de la Darjā [11]. Quel est l'objet de la demande ?

Il s'agit du moyen d'éloigner la *druj* du Mauvais Esprit et la *druj nasu* du village mazdéen ; de la manière de purifier l'homme juste et la femme juste [12]. En réponse, Ahura Mazdā conseille à Zoroastre d'invoquer la religion mazdéenne, d'invoquer les Aməša Spənta dans les sept *kišvar* de la terre, d'autres divinités [13], ainsi que la *fravaši* d'Ahura Mazdā dont la parole sacrée forme l'âme, et la création d'Ahura Mazdā [14].

Zoroastre le fait [15 s.] et demande ensuite quel sacrifice il doit offrir à la création d'Ahura Mazdā [17]. La divinité lui répond de rendre hommage à la plante [18], d'apporter le *barsom*, d'adorer Ahura Mazdā et les Aməša Spənta, le Haoma, etc. [19]. Il s'agit évidemment de la préparation d'un rituel.

Le rituel comporte la purification d'un Vohu Manah souillé par les *daiva*, de ses vêtements et de l'homme. Les rapports entre les trois objets ne sont pas clairs, mais il paraît y avoir une certaine équivalence entre eux. Il s'agit sans doute des vêtements rituels dont nous discuterons plus tard la signification symbolique (1).

La suite comporte une initiation qui fait également partie intégrante de l'office du dernier Gāhānbār (2). Au § 26 Zoroastre demande de

(1) V. plus bas, p. 324 s.
(2) V. plus bas, p. 382 ss.

pouvoir convertir des hommes et des femmes justes, des adorateurs des *daiva*, etc. Ahura Mazdā le lui accorde.

Mais convertir est chose facile quand on a quelque chose à offrir : où ces gens-là trouveront-ils quelque récompense [27] ? La demande provoque une longue réponse d'Ahura Mazdā qui décrit le sort posthume de l'âme [28-34], et termine par un appel au Prophète à invoquer la bonne création.

Toute la partie du chapitre comprise entre les §§ 18-34 paraît ainsi fournir la réponse à la question posée au § 17 ; les §§ 35-42 contiennent de nouveau des invocations à toutes les créatures d'Ahura Mazdā possibles et notamment à Sraoša.

La révélation — et le culte qu'elle enseigne — terrifie les *daiva* [3]. Ils ne savent pas pourquoi ils sont venus à l'assemblée au sommet d'Arzura [44], ils hurlent de douleur [45] : le juste Zoroastre est né dans la maison de Purušāsp, où trouveront-ils le moyen de le détruire [46], lui qui leur fera tant de mal ?

Et les *daiva* méchants et stupides se précipitent au fond des ténèbres, en Enfer [47].

Ce récit décrit apparemment une révélation prénatale au Prophète, où sa carrière et l'essentiel de son message se trouvent résumés. Le message est rituel ; il consiste dans le choix des divinités à invoquer et dans celui d'un rituel. Par là les *daiva* sont terrifiés, ils ne peuvent détruire le Sauveur qui connaît ces rites. Et puisqu'il les connaît, il naît : c'est ici que nous rejoignons nos considérations précédentes sur la naissance de Zoroastre du Haoma au cours du sacrifice.

Mais, bien que la localisation de l'épisode avant la naissance du Prophète soit assurée, la tradition ne l'a pas toujours compris de cette façon. Le septième livre du *Dēnkart* incorpore les six premiers paragraphes au chapitre 4.36-41, entre le premier entretien et la conversion de Vištāsp, et le témoignage recueilli par Jaihānī fait de même (1) ; il conserve même un élément que le premier omet, à savoir que la scène se passe dans la maison du père de Zoroastre. Cet arrangement n'est pas sans fondement, car il s'agit bien d'un entretien ; mais il n'est pas primitif. D'autre part, c'est peut-être le souvenir de cet entretien pendant lequel le Prophète rend hommage à la plante qui suggère, à la source de Zātspram, la localisation de l'entretien avec Amurdat :

> *ZS* 23.7 : « Pour le septième entretien, avec Amurdat, les esprits des plantes vinrent avec Zoroastre au rendez-vous, au bord de la Darjan, au bord de la rivière Dāiti et dans d'autres endroits. Et on y révéla comment veiller sur les plantes et les satisfaire. »

Un autre texte relatif à l'entretien de Zoroastre avec le Créateur au moment de la naissance confirme ici le témoignage du *Vidēvdāt*.

(1) DE MENASCE, *Donum Natalicium Nyberg*, 53 s., et notre commentaire de *Dk* 7.4.36 ss.

§ 43. *LA NAISSANCE*

Le texte en question est le premier chapitre du *Varštmānsr nask* :

Dk 9.24 : [1] *Varštmānsr ʿhast 23 frakart, Fratom, Āsrapaitiš, ʿpat pursišn i Mēθyokmāh ʿo Zartuxšt ʿapar čēgonīh* <*i*> *ʿzāyišn i Zartuxšt u matan ʿi-š ʿo dēn* [2] *u pāsaxv i Zartuxšt ; ʿapar koxšišnīk ham-rasišnīh zivēnītār u markēnītār mēnok ʿpat ʿhān i ʿoy ʿzāyišn ;* [3] *u ʿēn-ič ʿkū ʿkad-iš ʿhān i burtār ʿmāt nisayīhast, kān (?) u suft Arkdvīsūr, ʿvar u pust Ahrišvang ʿkad-iš *sēnak u uruswar mēnok i rātīh dāšt u Dēn pahlūk kayān ʿxvarrah sēnak muštan,* [4] *guftan i Zartuxšt ʿpat vaktān grān (?) ʿzāyišn ʿkū-t čēgon axv kāmak ʿkē zot ʿhēh frāč ʿo ʿman ʿgoβēh ; u pāsaxv i ʿhač Ohrmazd ʿkū ēton ratīhā ʿhač ahrāyīh čēkāmčē frāč ahraβ ākāsīhā ʿgoβom ʿta ʿheh frāč arztar u ʿto ahraβtar u ʿto ākāstom u ʿto ʿgoβēh den i mazdēstan ʿo harvistīn dāmān* [5] *ʿpat ʿhān goβišn ʿo ʿdēvān mēnokīhā tīr ēton ʿrasēt čēgon ʿhač takīk [ēr i] artēštār i Kai Vištāsp mānāk i ʿoy i ʿpat grānman i ʿvēxt tīr ʿo patērak pošīhā patkapišn.* [6] *Yoyīt Ēnāk Mēnok ʿo ʿdēvān ʿkū anāk ʿšmah ʿbūt ʿdēv-ēt ʿbē aβēn ʿbavēt.* [7] *ēton-ič Zartuxšt aš ʿhač ʿdēvān sardārīh ʿbē guft ʿkad-iš ʿēn-ič guft ʿkū čēgon axv kāmak, patītan i ʿdēvān ʿpat zanišn ʿo Zartušt ʿēstāt i patērak i ʿoyšān mēnok yazat ʿapāč dāštan ʿišān ʿandar ʿhān snēh ʿhač Zartuxšt.* [8] *u ʿdit guft ʿkū dēn i sūtomandān ʿod ʿraβēt ʿkē ʿandar ʿhan ʿpat hukartārīh aš ʿhač ahrāyīh urvāxmānīh. u ʿpat ʿhān goβišn ʿo ʿdēvān 10 hāvand ʿhān i fratom guftan mēnokīha tīr ʿrasīt u ʿdēv ʿpat zanišn i ʿo Zartušt ʿapar patīt u patērak ʿoy yazdān mēnokīhā ēstāt ʿhān snēh ʿhač Zartuxšt ʿapāč dāšt.* [9] *Sitīkar guftan i Zartuxšt ʿpat bāzād ʿzāyišn ʿkū ʿhān ʿpat ʿzayišn nikīrišn ēton varzišn ʿkē dāt axvān i fratom ʿpāt ʿoy i rāt kunišn rāzēnišn. u ʿpat ʿhān goβišn ʿo ʿdēvān 100 hāvand ʿhān i fratom guft mēnokīhā tīr ʿrasīt u ʿdēv ʿpat oš i Zartuxšt ʿapar patīt u mēnok yazat ʿdēv ʿhač Zartuxšt ʿapāč dāštan.* [10] *u ʿkad Zartuxšt hamāk tan ʿbē ʿzāt āšēp ʿandar ʿdēvān opāst u ʿdēv ʿpat oštāp ʿapāč ʿo došaxv dβārist u rošnīh ʿandar dāmān afzotan u harvist ʿhān i Spānāk yazat dām ramīhastan u nēvak-raβišnīh guftan.* [11] *u Ohrmazd ʿo Zartuxšt ʿpat urvāxmānīh ʿbē ʿgrift pahrēč kartan u Arkdvīsūr u Ahrišvang u ʿhamist kayān ʿxvarrah Zartušt tan muštan [i] Ohrmazd ʿo Zartuxšt gūft ʿkū ʿoy i dānāk mēnēh !* [12] *u Zartuxšt ʿpat ʿhān pāsaxv mēnokīhā guft ʿkū mazdēst ʿhom u mazdēstīh i Zartuxšt franāmom (ʿēt ʿkū Ohrmad fristak ʿhom u Ohrmazd frist-om)* [13] *Ohrmazd ʿo Zartuxšt guft ʿkū yazdān stāy ʿu-šān hamīh ʿbav u ʿdēvān ʿhar hač-išān yuttākīh doš ! u humat u huxt u huvaršt ʿkun ! u ʿhač dušmat dušhuxt dušhuvaršt pahreč !* [14] *u ʿapar-ič yazdān vēnākīhā yaštan mizd i pat-iš u ʿvattar ʿnē nērokēnātan ʿveh ʿnē nizorēnītan u Dēn *pitarīhā *dāštan u ʿo Dēn patīruftārān rātīh kartan tan u ʿgyān došārm rād ʿhač Dēn ʿnē vaštan.* [15] *u *patīraftan i Zartuxšt ham handarz, stāyītan ʿi-š Ohrmazd ʿpat dātārīh u xvatāyīh u hamāk ʿvehīh u*

Amahraspand ʿhamist apārīk dahišn i ʿveh yut yut ʿpat ʿxvēš mātak u ʿxvarrah. [16] *u ʿpas Ēnāk Mēnok ʿpat ʿhān bēš kēnīhā yoyītan ʿku ʿdāt-om ʿo ʿoy ʿto Dēn burtār rēšītārīh 99 999 yātūk, 99 999 gurg-yazak u 99 999 ahramok.* [17] *guft Ohrmazd ʿo Zartuxšt ʿkū ʿēn Dēn ostīkān ʿdār ʿčē ʿpat ʿēn Dēn ʿapākīh at ʿman ʿapāk ʿbavom ʿkē Ohrmazd ʿhom. ʿu-t ʿo hāvištīh ʿrāsēt Mēθyokmah u Paršat-*ʿdahom xrat i harvisp-ākās. ʿu-t ʿo hāvištīh ʿrāsēt ... u Sēn u Kai Vištāsp u Frašoštr u Jāmāsp i āškārak-varz u kāmak-gāv u Sēn u Kai Vištāsp u Frašoštr u Jāmāsp i āškārak-varz u kāmak-tāšītār i ʿo ahraβān u ʿvas ʿhān i xvēškār u ʿhān-ič i axvēškār martom ʿu-t xvēšīhēt ʿhān i ʿoyšān kirpak u spās.* [18] *u ʿapar-ič gētīkīk nimūtārīh* <*i*> *Ohrmazd Dēn ʿo Zartuxšt *ʿpatīraftan* <*i*> *Zartuxšt Dēn ʿpat ošmurtan u astuβānīh u yaštan i Zartuxšt Ahuvar.* [19] *ʿapar-ič ʿdāt(an) i Ohrmazd dām ʿpat mēnok, frāč-brīhēnītan ʿi-š ʿo gētē, apartarīh i ʿmart i ahraβ ʿhač apārīk dām u ʿandar martomān ʿoy ʿkē ʿpat yazat vīnārtārīh u avartišnīh i ʿhač vehīh i ostβār i yazdān āmoxtār u āmozkar i ʿVeh Dēn apērtar ʿhastīh.* [20] *u hangart i ʿapar hubarišnīh i ʿhān ātaxš ʿkē ātaxš ʿpat xānak hanjamišn ʿo ʿhān ; u yaštan i ʿhān ʿāp i nazdtar ʿo mānišn ʿhān i ʿxveš mēnok. ʿkē ayašt ʿhān ātaxš ʿāp u mēnok u hamkāmakīh rād apārīk ātaxš u mēnok yazēt hēč i ʿhač ʿoyšān ʿhān ēzišn ʿnē ʿpatīrend ; ʿpatīrišn i apārīkān ʿhān i ʿmart yazišn ēton ʿbavēt ʿkad-ič ʿhān 3 yašt ʿēstēt.* [21] *Ahrāyīh āpātīh pahrom ʿhast.*

« [1] Le *Varštmānsr* contient 23 chapitres. — Premier chapitre, Asrapaitiš. D'après les questions posées par Mēθyōkmāh à Zoroastre et concernant les circonstances de la naissance de Zoroastre et de son adhésion à la religion [2] et les réponses de Zoroastre. Sur le fait que les esprits de la vie et de la mort se sont livrés bataille au moment de sa naissance. [3] Ceci notamment : Quand sa mère accouchait et pendant qu'Ardvīsūr se tenait à son derrière (?) et à ses épaules, Ahrišvang auprès de sa poitrine et de son dos, tandis que l'esprit de la générosité se tenait auprès de sa poitrine et de ses entrailles et la Dēn à ses côtés et que le *xvarrah* kavien touchait sa poitrine, [4] Zoroastre dit dans le *mēnōk* au moment où naissait sa tête (?) : « Ainsi que le maître à choisir, dis-le moi, ô *zōt* ! » ; sur quoi Ohrmazd répondit : « Ainsi en tant que *rat* je te proclamerai pour que les justes savent ! C'est « toi qui es le plus méritant, c'est toi qui es le plus juste, c'est toi qui es le « mieux renseigné, et c'est toi qui enseigneras la religion mazdéenne à toutes « les créatures. » [5] Ces paroles agirent sur les *dēv* comme une flèche spirituelle, d'une façon analogue à ce qui se passe quand un guerrier vaillant, tel Kai Vištašp, lance avec colère une flèche sur les armures de ses adversaires pour les abattre. [6] Le Mauvais Esprit hurla aux *dēv* : « Misérables « que vous êtes, ô *dēv*, vous allez succomber ! » — [7] C'est en prononçant les paroles : « Ainsi que le maître à choisir » que Zoroastre rejeta la suprématie des *dēv*. Les *dēv* s'abattirent sur Zoroastre pour le tuer ; mais les *yazat* mēnōkiens se dressèrent contre eux et préservèrent Zoroastre de leurs armes. [8] Une seconde fois, il dit : « Les religions des Sauveurs s'avancent « là où attend (la récompense) des bonnes actions selon la justice » (*Y* 34.13). Ces paroles suscitèrent contre les *dēv* dix fois plus de flèches spirituelles que la première fois. Les *dēv* s'abattirent sur Zoroastre pour le tuer ; mais les *yazat* mēnōkiens se dressèrent contre eux et écartèrent leurs armes de Zoroastre. — [9] Une troisième fois Zoroastre dit, au moment où naissait

son bras : « Ainsi, à la naissance il faut observer les lois de la première exis- « tence — et le *rat* agira selon la justice » (*Y* 33.1). Ces paroles suscitèrent contre les *dēv* cent fois plus de flèches spirituelles que la première fois. Les *dēv* s'abattirent sur Zoroastre pour le tuer ; mais les *yazat* mēnōkiens écartèrent les *dēv* de Zoroastre. — [10] Et lorsque naquit le corps entier de Zoroastre, la stupeur s'empara des *dēv* et les *dēv*, terrifiés, se précipitèrent en Enfer. La lumière s'accrut dans les créatures, toute la création du saint Yazat se réjouit et proclama son bonheur. [11] Ohrmazd prit Zoroastre avec joie en le protégeant ; Ardvisūr, Ahrišvang, de même que le *xvarrah* kavien, touchaient le corps de Zoroastre. Ohrmazd dit à Zoroastre : « Pense « au Sage. » [12] Lui répondant dans le *mēnōk*, Zoroastre dit : « Je suis « mazdéen et je professe le mazdéisme zoroastrien (je suis l'envoyé d'Ohr- « mazd et c'est Ohrmazd qui m'a envoyé). » — [13] Ohrmazd dit à Zoroastre : « Exalte les *yazat* et associe-toi à eux ! Et quant aux *dēv*, choisis de te séparer « de tout ce qui est à eux ! Aie de bonnes pensées, paroles et actions ! « Abstiens-toi de mauvaises pensées, paroles et actions ! » [14] Et aussi sur la récompense attachée à l'adoration publique des *yazat*, au fait de ne pas renforcer le méchant et de ne pas affaiblir le bon, d'agir envers la Religion comme un père, d'être généreux envers ceux qui ont accepté la Religion, de ne pas abandonner la Religion pour l'amour du corps ou de l'âme. [15] Sur l'acceptation de ces conseils par Zoroastre, son exaltation d'Ohrmazd comme Créateur, Seigneur, Bon entre tous, celle des Amahraspand et de toutes les autres bonnes créatures selon leur propre essence et *xvarrah*. [16] Que le Mauvais Esprit hurla ensuite avec haine et inimitié : « Pour nuire « aux adhérents de ta Religion j'ai créé 99 999 sorciers, 99 999 adorateurs « des loups et 99 999 hérétiques. » — [17] Ohrmazd dit à Zoroastre : « Tiens « ferme à cette Religion car, si cette Religion t'accompagne, moi, Ohrmazd, « je serai aussi avec toi. Je te donnerai la Sagesse de l'omniscience. Mēθyō- « māh deviendra ton disciple, ainsi que Paršatgāv, Sēn, Kai Vištāsp, Jāmāsp « le réalisateur et prévoyant pour les justes, et aussi de nombreux hommes « qui accomplissent ou n'accomplissent pas leur fonction ; et tu t'appro- « prieras leurs mérites et services. » — [18] Qu'Ohrmazd montra à Zoroastre la Religion dans le *gētē*, que Zoroastre l'accepta pour la réciter et la professer, qu'il sacrifia à l'*Ahuvar*. — [19] Sur la création de la créature par Ohrmazd à l'état *mēnōk*, sa formation ultérieure dans le *gētē*, la supériorité de l'homme juste sur les autres créatures et, parmi les hommes, des maîtres qui, guidés par les *yazat* et ne s'éloignant pas le moins du bien infaillible des *yazat*, enseignent l'essence supérieure de la Bonne Religion. [20] Tout ce qui concerne les soins dus au feu à qui doit aboutir le feu qui est à la maison ; le sacrifice à l'eau la plus proche de la maison et à son propre esprit. Si un homme ne sacrifie pas à ce feu, cette eau et cet esprit, mais aux autres feux, eaux et esprits, aucun d'eux n'accepte son offrande, car ils sont animés par la même volonté ; mais les autres acceptent l'offrande faite par un homme après que celui-ci ait sacrifié aux trois premiers. — [21] La justice est le bien souverain. »

Ce récit rappelle sur plus d'un point celui du dix-neuvième chapitre du *Vidēvdāt*. Les mêmes motifs reviennent ici et là ; seulement, dans le *Varštmānsr*, tout est plus explicite et plus clair.

Des Esprits de la vie et de la mort se tiennent au chevet de sa mère. En naissant, Zoroastre récite tout d'abord l'*Ahuvar* qui met progressivement les *dēv* en fuite. Tandis que le *Vidēvdāt* se borne à constater

le fait, le *Varštmānsr* s'étend longuement sur l'affaire. La récitation du *Frāvarānē*, un peu plus loin, donnera lieu à un développement analogue, qui n'est pourtant pas sans parallèle dans le *Vidēvdāt*. Contrairement à ce dernier, qui décrit en plusieurs paragraphes le destin posthume des bons et des méchants, le résumé du *Varštmānsr* dit seulement que les adorateurs des *yazat* seront récompensés. Les deux écrits constatent que Zoroastre accepta les conseils reçus, qu'il exalta Ohrmazd, les Amahraspand et les autres bonnes créatures ; le *Vidēvdāt* dit que le Prophète convertira plusieurs personnes tandis que le résumé du *nask* mentionne le nom de quelques-uns de ses futurs disciples.

Or, le *frakart* en question est une paraphrase de la *vāč-girišnīh* qui ouvre Y 27. Zoroastre prononce les paroles du *raspī* [4], Ohrmazd celles du *zot*. La vie de Zoroastre commence comme les Gāthā ; elle commence comme l'office gāthique.

La récitation de l'*Ahuna vairya* implique le choix d'Ohrmazd et le refus des *daiva* ; ce choix confère à la suite du récit son orientation précisée par les deux autres citations gāthiques. La première, Y 34.13, parle de la récompense des justes ; la seconde, Y 33.1, proclame que les actes des humains doivent être conformes aux « lois de la première existence ». Tout cela est indispensable à la profession de la religion mazdéenne qui suit.

D'autre part, le récit du *Varštmānsr* ne fait qu'amplifier une exégèse de l'*Ahuvar* attestée dans les écrits pehlevis et qui voit dans la formule sacrée l'affirmation du choix d'Ohrmazd et de la rupture avec le *daiva* ; de la récompense promise aux justes et de leur aide mutuelle (1) ; nous l'avons déjà vu, et nous avons également cité le second chapitre du *Varštmānsr* qui, en commentant la même prière, la conçoit comme un dialogue entre le Prophète et la divinité qui, avec quelques nuances, lui enjoint les mêmes recommandations que dans le premier chapitre (2). Ici encore le choix de Zoroastre a une valeur exemplaire. La version pehlevie habituelle de la *vāč girišnīh* a une valeur plus générale :

čēgon axv kāmak (čēgon Ohrmazd kāmak) ʿkē zot ʿhēh frač ʿo ʿman ʿgoβ ēton ratīhā (ēton dastβarīhā) ʿhač ahrāyīh čēkāmčē frāč ahraβān ākāsīhā ʿgoβom (ʿkū dānišnīk ʿgoβom ʿkū hamāk kār u kirpak ēton dastβarīhā kartan čēgon Ohrmazd kāmak).

« Ainsi que c'est la volonté du maître (ainsi que c'est la volonté d'Ohrmazd) toi, ô *zōt*, dis-le moi — ainsi selon le chef (autorativement) d'après la justice de quelque manière que ce soit je le proclame pour que les justes le sachent (je dis en connaissance de cause qu'il est licite d'accomplir tous les devoirs et actions méritoires ainsi que le veut Ohrmazd). »

(1) Notamment *ZS* 1.12 ss.
(2) *Le problème zurvanite*, p. 440 s.

La formule complète est, dans la version pehlevie :

čēgon axv kāmak (čēgon Ohrmazd kāmak) ēton ratīhā (ēton frāronīhā) 'hač ahrāyīh (kār u kirpak) čēkāmčē (kār u kirpak ēton frāronīhā kartan čēgon Ohrmazd kāmak) 'i-š Vahuman dāšn ('kū 'hān mizd u pātdāšn i Vahuman 'dahēt ač o 'oy 'dahēt) 'kē 'andar axvān kunišn i Ohrmazd ('kū 'hān 'kunēt i Ohrmazd apāyēt. 'hast 'kē ēton 'goβēt ē 'i-š 'pat Vahuman dāšn 'kū 'han mizd u pātdāšn i 'pat Vahuman 'be 'dahend ač 'oy 'oh 'dahend. ē Āturpāt i Zartuxštān guft 'kū 'hač 'hān i Vahuman dāšn 'kad 'andar axvān kunišnkār 'andar 'dānend). xvatāyīh 'i-š 'o Ohrmazd ('kū-š xvatāyīh i ēton 'pat sūt i Ohrmazd dāšt 'bavēt) 'kē 'o drigušān 'dahēt vāsān ('kū-šān yātak-goβīh 'kunend).

« Ainsi que c'est la volonté du maître (ainsi que c'est la volonté d'Ohrmazd), ainsi selon le chef (ainsi avec autorité) d'après la justice (les devoirs et les actions méritoires) quoi que ce soit (les devoirs et les actions méritoires ; ils sont justes s'ils sont conformes à la volonté d'Ohrmazd). A celui Vahuman donnera (la récompense que donne Vahuman, il la donnera à celui) qui, dans le monde, agit selon Ohrmazd (il fait ce que veut Ohrmazd. Certains disent : Celui à qui Vahuman donne, c'est-à-dire la récompense qu'on donne par Vahuman, on la donne ainsi. Āturpāt i Zartuxštān dit : de ce que l'on donne par Vahuman quand on sait qu'on accomplit ses devoirs dans le monde). Et sa souveraineté à Ohrmazd (sa souveraineté qui est exercée de manière à ce qu'Ohrmazd en profite), qui donne le confort aux pauvres (qui les protège). »

Bien que tout ne soit pas très clair dans cette version, la parenté avec les récits cités du *Varštmānsr* et du *Vidēvdāt* saute aux yeux ; ces récits sont construits sur les trois motifs principaux que les commentateurs croient déceler dans la formule sacrée : le choix d'Ohrmazd et des actions conformes à sa volonté, la récompense et la reconnaissance comme souverain de celui qui s'y conforme. Cela donne l'option dramatique entre le Bon et le Mauvais Esprit, la description du bonheur posthume des justes, la conversion des puissants tels que Vištāsp. L'allusion obscure du *Vidēvdāt* à Vohu Manah s'explique aisément dans ce contexte (1). Tout cela a lieu pendant la récitation de la formule par Zoroastre qui est en train de naître et qui, en opérant déjà son choix, établit par là même un modèle pour les autres.

C'est sans doute sur le texte du *Varštmānsr*, directement ou par l'intermédiaire du *Spand*, que repose le récit de Zātspram, dont les variantes ne sont pourtant pas négligeables :

ZS 8 : « [10] Finalement, Ahraman envoya Akōman en lui disant : « Toi « qui es le plus esprit, qui es le plus intérieur, va séduire les pensées de « Zoroastre et détourne-les vers nous, les *dēv* ! »

(1) V. cependant plus haut, p. 290 et plus bas, p. 471 s. où Vahuman est comparé à l'homme. L'interprétation du passage que nous avons proposée dans notre article Some Remarks on the Nineteenth fargard of the Vidēvdāt, *Rocznik Orientalistyczny*, 15.1949. 181-9, n'est pas à retenir.

« [11] Mais Ohrmazd envoya Vahuman contre Akōman. [12] Akōman était arrivé le premier, il était à la porte et voulait entrer. [13] Vahuman imagina une ruse pour l'écarter et dit à Akōman : « Entre ! » [14] Akōman réfléchit : « Il ne faut que je fasse rien de ce que m'a dit Vahuman. » Il l'écarta. Vahuman entra et s'unit au cerveau de Zoroastre. [15] Zoroastre sourit, car Vahuman est l'esprit de la joie.

« [16] Sept sorciers étaient assis devant lui. A cause de la lumière qui était dans la maison, son sourire à la naissance, contraire à ce qu'il y a lieu pour les autres hommes qui pleurent à leur naissance, était visible avec éclat ; et ils en eurent peur.

« [17] Et au moment même de sa naissance, il fut préposé par Ohrmazd à la Religion, [18] ainsi qu'il est dit dans la Religion : « Parce que tu es le « maître à choisir, toi, le *zōt* (c'est-à-dire tu es le chef des créatures), dis-le-« moi ; il faut un chef. » [19] Tandis que Zoroastre, qui avait un corps gētīkien, avait dit (ces paroles) avec une voix gētikienne, Ohrmazd lui répliqua en esprit : « Ainsi en tant que *rat* (ainsi avec autorité) il dit selon la justice « pour la connaissance des justes : tu es mon *dastβar*. »

Le récit de Zātspram a un caractère beaucoup plus anecdotique que celui du *Varštmānsr*. Un motif nouveau y fait son apparition, celui du sourire de Zoroastre à sa naissance. Nous y reviendrons tout à l'heure, et examinons pour l'instant la forme que donna Zartust i Bahrām au récit de la grossesse de Dugdo. Des éléments probablement récents y voisinent avec des symboles anciens.

On ne parle plus de la maladie de la mère de Zoroastre, de ses souffrances réelles ni de la bataille des esprits bons et mauvais pour l'âme de l'enfant. Tout prend l'apparence d'un songe prophétique qu'un astrologue explique ensuite.

Cinq mois et vingt-quelques jours après la conception de Zoroastre, Dugdo fait un rêve terrible. Un nuage répand toutes sortes de bêtes sauvages qui se ruent sur elle. Une de ces bêtes lui déchire le sein et s'apprête à engloutir l'enfant qui s'y trouve quand apparaît un adolescent plein de splendeur, tenant une branche lumineuse. Il disperse toutes les bêtes ; les trois dernières qui, pleines d'orgueil, ne veulent pas partir, brûlent frappées par la branche qu'il tient. Il guérit Dugdo et lui annonce la fortune brillante de son fils qui établira la justice dans le monde (1).

Réveillée, la femme va alors à deux reprises voir un interprète des songes. Ayant examiné son horoscope, le vieillard finit par lui expliquer son rêve. Son fils sera tout d'abord persécuté, tous les méchants lui voudront du mal ; elle en souffrira d'atroces souffrances. Mais l'adolescent et la branche qu'il tenait — le *farr* de Dieu — le protégeront et il n'aura rien à craindre. Les démons périront, et les trois ennemis symbolisés par les trois bêtes seront vaincus. Un roi acceptera la loi de Zoroastre et rétablira l'ordre des choses (2).

(1) Vv. 77 ss.
(2) Vv. 142 ss.

Les éléments anciens s'insèrent dans un contexte nouveau. L'idée de consulter le devin n'est pas inconnue du *Dēnkart* : les gens du pays de Zoiš le font en voyant la lumière qui brille dans la maison de celui-ci après la naissance de sa fille. Tout comme l'astrologue du *Zarātušt-nāma*, le devin du *Dēnkart* parle du *xvarrah* dont provient la lumière ; c'est seulement l'incarnation de ce *farr* qui est nouvelle. Que ce *xvarrah* empêche ses ennemis de tuer le Prophète est un motif ancien, nous l'avons vu dans le *Vidēvdāt*. Déjà dans *Yt* 19 le *xvarrah* de Zoroastre blesse les impies, avant même sa naissance ; le *Dēnkart* y insiste en citant le passage (1).

Tout cela est ancien. Ce qui est nouveau, chez Zartušt Bahrām, c'est le cadre du songe prophétique — mais il s'agit peut-être ici d'un expédient littéraire, car le poète ne pouvait, dans une épopée, rassembler des prédictions isolées de l'apparition du Prophète de la même façon que le font le compilateur du *Dēnkart* ou Zātspram. D'autre part, la lutte des esprits à la naissance de Zoroastre devient un présage des souffrances qu'il aura à endurer. Cette transformation est peut-être plus grave que tout le reste, car une grande partie de la valeur symbolique du mythe disparaît.

Revenons maintenant au sourire de Zoroastre. La tradition est célèbre, c'est une des rares qu'à partir de Pline, au moins, a connues l'Occident. Bidez et Cumont (2) en proposent une interprétation : « Quoi qu'il en soit, la signification de ce trait est bien claire : en riant dès le premier jour, le nouveau-né a manifesté la précocité de son génie. Selon leur coutume, les docteurs mazdéens... se sont livrés à ce propos à de vaines spéculations. »

Les explications données par les textes mazdéens sont au nombre de deux, mais qui ne sont pas nécessairement contradictoires. La première est celle que rapporte le récit de Zātspram : c'est parce que Vahuman, qui est l'esprit de la joie, habitait en lui que le Prophète souriait. Elle s'insère dans un cadre plus général. Selon un texte du troisième livre du *Dēnkart* (3), la première *druj* qui attaque l'enfant est Akoman qui lui inspire la crainte d'une mauvaise fin : c'est pourquoi les enfants pleurent. Son adversaire est Vahuman qui indique au nouveau-né la joie du Corps Futur — son signe est la joie qui habite l'enfant.

Selon *Dk* 7.3.24 c'est le *karap* Brātrokrēš qui l'explique à Purušāsp ; mais son explication semble opposer le Prophète à l'ensemble des autres enfants : la version de Zātspram est peut-être plus conforme au texte du troisième livre, et surtout plus explicite :

ZS 8 : « [20] Le lendemain Purušāsp se rendit auprès des sorciers que l'on consultait dans ce pays et leur demanda : « Que se passe-t-il quand les enfants

(1) 7.2.68 ss.
(2) *Les mages hellénisés*, 2.27.
(3) *RHR* 155.1959.160 s.

« pleurent à leur naissance et que se passe-t-il quand ils sourient ? » [21] Ils répondirent : « Ils pleurent en voyant qu'ils finiront par mourir et sourient « en voyant leur béatitude. »

La possibilité de rire n'est donc pas limitée au Prophète. Akoman et Vahuman tentent de pénétrer dans tout nouveau-né ; mais il est clair que, s'il y en a un chez qui Vahuman l'emporte, c'est bien Zoroastre. Il s'agit, en somme, d'une nouvelle manifestation de sa perfection et de la valeur exemplaire de son comportement.

La seconde explication est contenue dans la question que posent les sept nourrices qui assistent à sa naissance quand, terrifiées, elles aperçoivent son rire : « Est-ce par grandeur ou par présomption ? Cet enfant rit comme un homme de valeur qui est content de sa *xvēškārīh* » (*Dk* 7.3.2). C'est précisément que le Prophète sait déjà quelle sera sa fonction et sa récompense : il vient de s'entretenir spirituellement avec le Créateur. Purušāsp n'a pas de doute à ce sujet. Répondant à Duktav, il dit que c'est parce que son fils avait vu l'arrivée du *xvarrah* et l'avènement du bonheur qu'il sourit à sa naissance (*ibid.*, 7.3.2). Zartušt i Bahrām l'exprime d'une façon plus simple en disant simplement que Zoroastre était plein du *farr-i-yazdān*.

Nous voyons ainsi que les deux explications ne sont pas du tout contradictoires. La *xvēškārīh* du Prophète, son *xvarrah*, comporte précisément l'établissement du bonheur eschatologique qu'annonce l'apparition de Vahuman dans son cerveau. L'image est complexe mais non équivoque. La précocité de l'enfant n'a rien à voir ici.

Or, cette apparition du *xvarrah* de Zoroastre est à la base d'un second miracle que rapporte Pline (1). Il dit que le cerveau du nouveau-né eut de telles palpitations qu'il repoussait la main qu'on y imposait ; ç'aurait été un présage de sa sagesse future. Bidez et Cumont essaient d'expliquer l'épisode par une référence à la palmomantique et affirment que les textes mazdéens l'ignorent (2).

Cela n'est pas exact (3) ; la forme que la tradition revêt dans les écrits pehlevis indique, en outre, où doit être cherchée l'explication.

Le lendemain de la naissance de son fils, Purušasp rapporte les miracles qui l'ont accompagnée à un *karap* nommé Dūrāsraβ, le plus renommé parmi les sorciers du pays. Il le convie à venir chez lui pour examiner les signes et les marques que porte Zoroastre.

Arrivé sur les lieux, le *karap* voit l'enfant au milieu du *xvarrah* et se met en colère. Il prend la tête du Prophète, la serre de ses mains et veut l'écraser. Ses mains se détournent en arrière et se dessèchent.

(1) Bidez-Cumont, *ibid.*, 2.26.
(2) *Ibid.*, 27.
(3) D'une façon générale, les témoignages classiques sur la légende de Zoroastre s'accordent beaucoup mieux avec la tradition mazdéenne que ne le laisse entendre le commentaire de Bidez et Cumont qui ne connaissent celle-ci qu'à travers l'ouvrage de Jackson et les traductions de West.

Désormais, il ne peut plus porter de viande à sa bouche avec ses mains (1).

Le *Dēnkart* ne dit pas plus et il est probable qu'il implique que ce fut le *xvarrah* du Prophète qui l'a protégé. Zātspram est plus explicite :

ZS 10 : « Sur les épreuves auxquelles il fut soumis et grâce auxquelles on a pu voir sur lui les marques des miracles divins et de sa mission prophétique, [1] il est révélé ainsi : Le lendemain de sa naissance, Purušāsp convoqua un des cinq frères de la race des *karap* et lui dit : « Regarde les marques et « les signes de mon fils. » [2] Il vint et s'assit à côté de Zoroastre. Il serra fortement la tête de Zoroastre (pour le tuer) et dit aux sorciers, terrifiés et paralysés, de ne rien craindre. [3] Mais Ohrmazd avait envoyé, pour séjourner sur cette terre, dix nuits durant, Spandarmat, Ardvīsūr et les Artāy Fravart des femmes. Aucun mal ne lui arriva et la main du *karap* se desséca. »

Il s'agit, sans doute, d'une réminiscence du premier chapitre du *Varštmānsr* (2). La précision ne revient dans aucune autre source et Zartušt Bahrām lui-même est, sur ce point, plus proche du *Dēnkart* (3).

Ailleurs, il innove. Pour laver Purušāsp de tout soupçon de complicité, il fait de Dūrāsrūn un roi, chef des magiciens (4). Craignant pour son avenir, celui-ci se rend dans la maison de Purušāsp, laisse un de ses serviteurs s'emparer de l'enfant et veut le couper en deux avec un glaive. A ce moment précis son bras se dessèche et il est obligé de s'éloigner (5).

Ici, il ne reste plus rien qui ressemble à la notice de Pline ; mais la parenté de celle-ci avec les versions plus anciennes du récit est indéniable. L'auteur latin — ou sa source — a interprété comme un phénomène qui se serait reproduit plusieurs fois ce que la tradition mazdéenne considère comme un miracle unique permettant au Prophète d'échapper à ses ennemis. L'indication selon laquelle le fait annoncerait la sagesse future de l'enfant elle-même n'est pas sans valeur : il n'est pas exclu qu'il ne s'agisse ici d'une transposition occidentale de la notion du *xvarrah* qui entourait Zoroastre. Dans la tradition iranienne, l'œuvre de celui-ci consiste à briser le corps des démons et à acheminer le monde vers la rénovation ; chez les Grecs, le Prophète est devenu un sage, voire un philosophe (6). Dès lors, la notion du *xvarrah* impliquant celle de la tâche assignée à son possesseur dans la grande œuvre du salut, ne pouvait qu'être transformée dans le même sens. L'image du *xvarrah* qui repousse les ennemis démoniaques du Prophète dont la tâche consiste précisément à les briser, image cohérente et compréhensible, devient celle du cerveau dont les palpitations repoussent les mains qu'on y

(1) 7.3.4-7.
(2) V. plus haut, p. 292 ss.
(3) 201-219.
(4) 201 ss. ; cf. aussi la version du *Vičirkart-i dēnīk*.
(5) 209 ss.
(6) BIDEZ-CUMONT, 1.30 ss., 56 ss. — Cf. notamment le texte de Diogène LAËRCE, *Proem.*, 1-2.

impose, indiquant ainsi la sagesse future de l'enfant. Tous les éléments de l'image sont anciens ; à la suite de leur transformation, elle devient beaucoup plus complexe et difficile à comprendre.

§ 44. *LES ÉPREUVES DE L'ENFANCE ET DE LA JEUNESSE*

Tout ce que les textes mazdéens savent raconter sur la jeunesse du Prophète, dans la mesure où il s'agit de récits qui, à l'origine, se rapportent à cette époque de sa vie, se réduit pratiquement à la réaffirmation de son opposition aux magiciens, aux *kai* et aux *karap* et aux multiples épreuves qu'il eut à subir de leur part et dont il sortit victorieux.

Il y a tout d'abord une série de quatre épreuves dont le caractère initiatique est évident.

Blessé par Zoroastre, Dūrāsraβ veut se venger. Selon le septième livre du *Dēnkart* (1), il explique les signes que porte l'enfant, comme indiquant sa malice et inspire au père une telle crainte de son fils qu'il songe de lui-même à s'en débarrasser et demande au sorcier comment le faire. Celui-ci lui conseille tour à tour de brûler Zoroastre sur le bûcher ; de le jeter dans un défilé étroit par où passent des taureaux ; de le déposer sur le chemin qu'empruntent les chevaux pour aller à l'abreuvoir ; et, finalement, de le jeter dans une tanière de loup après avoir tué les louveteaux.

Chaque fois, l'enfant est sauvé : le feu ne prend pas ; le taureau le plus ardent et le cheval aux sabots les plus forts s'arrêtent pendant toute la journée devant Zoroastre et le protègent contre les autres ; enfin, au moment où la louve s'approche de sa tanière, ses mâchoires se dessèchent tandis que Srōš et Vahuman amènent une brebis qui allaite l'enfant pendant la nuit.

Tel est le schème qui se maintient, avec quelques variantes de détail, dans toutes les sources : le *Dēnkart* (2), le *Zarātušt-nāma* (3), le *Vičīrkart i dēnīk* (4) ; seul, Zātspram (10.4 ss.) diffère légèrement en plaçant l'épreuve du feu après celle des chevaux :

« [4] Le sorcier demanda à Purušāsp (la vie de) Zoroastre en récompense du mal qui lui était arrivé de son fait. [5] A l'instant, Purušāsp saisit Zoroastre et le donna au *karap* : « Fais de lui ce que tu veux ! » — [6] Celui-ci le prit et le jeta sous les pieds des taureaux qui allaient à l'abreuvoir.

« Le taureau qui était à la tête du troupeau s'arrêta près de lui et écarta de lui les cent cinquante taureaux qui le suivaient. Purušāsp le saisit et le rapporta à la maison.

« [7] Le lendemain, il le jeta sous les sabots des chevaux. Le cheval qui

(1) 7.4.8 ss.
(2) 7.4.8-19.
(3) 220-324.
(4) Pp. 32-37.

était en tête s'arrêta près de Zoroastre et en écarta les cent cinquante chevaux qui le suivaient. Purušāsp le saisit et le rapporta à la maison.

« [8] Le troisième jour, il ramassa des choses, posa là-dessus Zoroastre et y mit du feu. Rien n'en fut brûlé. C'était le signe de l'ordalie et qu'il en sortirait victorieusement.

« [9] Mais le quatrième jour il fut jeté dans une tanière du loup. [10] La louve n'était pas dans sa tanière. Quand elle voulut entrer dans son terrier, au moment de la quinzième garde, elle s'arrêta de la même façon et se dessécha sur-le-champ. [11] La nuit, Vahuman et Srošahray amenèrent dans la tanière une brebis qui avait du lait dans ses mamelles. Jusqu'à l'aube celle-ci donnait à Zoroastre du lait goutte par goutte. [12] A l'aube la mère de Zoroastre se rendit à cet endroit espérant pouvoir recueillir ses os à la tanière. [13] La brebis sortit et se sauva. [14] La mère crut avoir affaire à la louve et dit : « Tu as mangé à satiété de lui, endure-le toujours ! », et continua sa route. Voyant Zoroastre sain et sauf, elle le saisit et dit : « De ma « vie, je ne te donnerai à personne, avant que ces deux pays ne se ren- « contrent ici, Rāk et Nōtar. »

D'autres différences subsistent : avec le temps apparaît de plus en plus le désir de « réhabiliter » Purušāsp. Dans le septième livre du *Dēnkart*, il demande de lui-même le moyen de faire périr son enfant ; selon Zātspram, il le livre au magicien en récompense du dommage subi. Le cinquième livre du *Dēnkart* mentionne seulement des sorciers et des méchants de la famille de Purušāsp. Zartušt Bahrām et le *Vičīrkart* rapportent que les sorciers avaient enlevé l'enfant à ses parents.

A la fin de chaque épreuve, selon le *Dēnkart* et Zartušt Bahrām, c'est la mère de l'enfant qui recueille son fils. Zātspram ne conserve cette version que pour la dernière épreuve ; ailleurs, c'est Purušāsp qui prend Zoroastre et le ramène à la maison. Dans le *Vičīrkart*, enfin, Duktav n'apparaît seule qu'à la fin de la première épreuve. Ailleurs c'est elle, son mari et les autres membres de la famille — parmi lesquels le narrateur (« Medyomāh ») — qui participent à la recherche.

Ces variantes sont au fond sans importance. Le caractère initiatique des épreuves est évident, Zātspram en a conservé le souvenir au moins en ce qui concerne l'épreuve par le feu.

Contrairement au *Dēnkart*, le feu paraît s'allumer ici, mais l'enfant en sort vivant. La description de Zartušt Bahrām, plus pittoresque et plus détaillée, concorde pour l'essentiel.

C'est le premier exemple de cette ordalie par le feu dont nous rencontrerons d'autres exemples dans la légende de Zoroastre (1) et qui paraît décidément caractéristique de l'Iran (2).

La suite du récit du *Dēnkart* indique clairement la signification initiatique de la série des quatre épreuves. Immédiatement après leur description, nous apprenons que le *karap* Dūrāsraβ accompagné d'un

(1) V. plus bas, p. 332 ss.
(2) Cf. aussi le *Livre de Daniel*.

disciple se rend à la maison de Purušāsp pour observer Zoroastre (1). Tūr i Brātrokrēš fait à cette occasion plusieurs déclarations qui ont pour nous ici la plus haute importance.

Le *karap* constate tout d'abord que le fils de Purušāsp est tellement extraordinaire qu'il sait bien exécuter tous les travaux incombant aux différents états de la société (2) et que Vahuman viendra chez lui pour le conduire à l'entretien ; sa religion se répandra sur toute la terre. Il continue en affirmant qu'il ne trouve pas de moyens de le faire périr (3).

C'est que, ayant subi avec succès toutes les épreuves, le Prophète ne peut être tué. Cela est d'autant plus remarquable que, selon d'autres traditions, ce sera précisément Tūr i Brātroxš qui le tuera (4).

Pour prouver la vérité de ses paroles, le *karap* prédit un événement qui se produit immédiatement : Purušāsp viendra en conduisant un char à quatre chevaux (5). Le père du Prophète demande alors à Brātrokrēš la signification du sourire de son fils à sa naissance. Le sorcier donne une explication que nous venons de voir (6). Le magicien observe alors Zoroastre, ce qui fournit une autre occasion d'exalter son caractère unique (7).

La version de Zātspram est beaucoup moins significative : observation de Zoroastre par un des frères *karap* et poursuite par Brātrokrēš :

ZS 10 : « [17] Un jour un de ces cinq frères *karap* vit Zoroastre ; il l'observa longtemps, regardant vers le haut, vers le bas et dans toutes les directions tout autour. [18] Purušāsp lui demanda : « Que se passait-il quand « tu regardais vers le haut, quand tu regardais vers le bas, quand tu regar- « dais dans toutes les directions ? »

« [19] L'autre répondit : « Quand je regardais vers le haut, c'était parce « que je voyais que son *xvarrah* montait vers le Ciel et que c'était grâce à « ses paroles que les âmes des hommes montaient vers le Paradis. Quand « je regardais vers le bas, je voyais que grâce à son activité les *dēv*, les *druj*, « les sorciers et les *parīk* disparaissaient sous la terre et, paralysés, tombaient « en Enfer. Quand je regardais dans toutes les directions, je voyais que ses « paroles se répandaient sur toute la terre et que, quand ce serait, selon la « loi des sept *kišvar*, quelqu'un revêtirait une cape de sept peaux qui contien- « drait le *xvarrah* des sept Amahraspand. »

« [20] Tūr i Brātrōxš avança. Quand il vint du côté droit, Zoroastre se sauva du côté gauche, quand il vint du côté gauche, Zoroastre se sauva du côté droit. Empêché, Tūr i Brātrōxš ne put l'attaquer. »

Tout embrouillé qu'il soit, le récit de Zartušt Bahrām conserve peut-être des éléments anciens. Après que le Prophète fut sauvé des

(1) 7.3.20-31.
(2) V. plus bas, p. 514 s.
(3) 7.3.22.
(4) Cf. l'épisode de Zoroastre demandant l'immortalité, *RHR*, 155.151 ss. ; *Dk* 5.3.2 ; *CV* 37.
(5) 24 s.
(6) V. plus haut, p. 297 ss.
(7) 27 ss.

loups, les magiciens se réunissent et tirent les conclusions de leur échec. Brātroš leur dit que Zoroastre ne périra pas de leurs complots car le *farr* qui est en lui l'en empêchera. Bahman l'amènera auprès de Dieu et lui révélera les deux mondes. Il trouvera un protecteur royal, sa loi se répandra dans les sept continents et les magiciens seront brisés. L'épisode de Purušāsp posant des questions intervient abruptement ici et le magicien lui répète à peu près les mêmes choses (1).

La liaison entre l'échec des tentatives de meurtre de l'enfant et la proclamation de ses mérites et de ses vertus précisément par ses ennemis doit être soulignée. Dans les sources les plus anciennes, le père de Zoroastre joue un rôle actif dans ces tentatives. Qu'il agisse, cela faisant, sous l'emprise des charmes des sorciers n'est indiqué, dans le *Dēnkart*, que dans un passage qui n'est pas citation d'un texte avestique (2); l'explication de Zātspram est différente.

Tandis que le père de l'enfant collabore avec les sorciers qui veulent le tuer, sa mère se désole : scénario d'initiation tout à fait habituel. Les magiciens qui président à l'initiation finissent par constater leur réussite et décernent à l'initié son brevet (3).

L'initiation décrite est distincte de l'initiation mazdéenne du Nawzot pratiquée par les Parsis ; elle a lieu à un âge différent.

L'épisode suivant se situe au moment où Zoroastre a sept ans. Avant cela, selon Zartušt Bahrām, il avait été confié à un vieillard nommé Burzēn Kurus pour qu'il l'élève (4). Les autres sources gardent ici le silence et il est difficile de juger de l'ancienneté de la notice. Immédiatement après, suit l'épisode de la visite de deux *karap* que le *Dēnkart* raconte avec plus de détails (5).

Quand Zoroastre a sept ans, Dūrāsraβ et Brātrokrēš viennent au village de Purušāsp pour l'observer. Il est en train de jouer avec les autres enfants. Les deux *karap* troublent ses pensées avec leurs charmes et inspirent aux autres enfants la crainte : ils se troublent et prononcent des paroles sottes ; mais Zoroastre n'y fait pas attention.

De cet épisode, Zartušt Bahrām en fait deux. Tout d'abord, deux *karap* viennent dans la maison de Purušāsp et y terrifient, avec leurs charmes, tout le monde sauf Zoroastre qui ne songe même pas à bouger (6). Ayant échoué dans leurs machinations, les magiciens s'en vont.

Quelque temps plus tard (7), Zoroastre tombe malade. Brātroš veut en profiter et, ayant rassemblé des drogues, les mélange avec son

(1) 330-349.
(2) 7.3.8.
(3) Comp. ELIADE, *Eranos-Jahrbuch*, 23.1955.57-98 ; *Mythes, rêves et mystères*, 271.
(4) 350-359.
(5) 7.3.32 s.
(6) 360-370.
(7) 371-386.

sperme et offre la mixture au fils de Purušāsp, soi-disant pour le guérir. Le Prophète refuse le médicament et le jette à terre.

Le récit de Zātspram permet de jeter un pont entre ceux du *Dēnkart* et du *Zarātušt-nāma*. Nous aurons à revenir plus tard sur son début (1) où il est question de machinations des *dēv* qui répandent le bruit que Zoroastre est sot et pervers. Purušāsp veut l'amener chez eux pour qu'ils le guérissent. Le Prophète proteste et affirme qu'il est prêtre, guerrier et agriculteur. Voici la suite :

ZS 11 : « ... [4] Mais sur l'ordre de Purušāsp, il attela deux chevaux au char et partit avec lui. [5] Lorsqu'ils furent arrivés à cet endroit, Purušāsp rapporta l'affaire à un des cinq frères *karap*. [6] Le sorcier prit une coupe, y urina et dit : « Que ton fils y boive pour guérir ! » [7] Il l'avait préparé de la sorte afin qu'il assume leur nature.

« [8] Zoroastre dit à Purušāsp : « Rends-le à ton protecteur et ton *dastvar* ! », se leva et s'en fut. [9] En cours de route, Zoroastre donna de l'eau à deux chevaux qui avaient soif. Il songea : « Tout le voyage à la maison « des *karap* fut inutile, à cette exception près que j'ai pu accroître (les mérites « de) mon âme en donnant à boire aux chevaux ». »

A part le dernier détail, caractéristique pour Zātspram, qui se plaît à insister sur la compassion du Prophète, le récit part d'une situation analogue à celle que décrit le *Dēnkart* : n'arrivant pas à corrompre Zoroastre, ils répandent au moins le bruit qu'il l'est ; et ils en inspirent ainsi la crainte à son entourage.

Mais il y a plus. Déjà Frédéric Rosenberg mentionna en connexion avec ce récit (2) le chapitre 47 du *Saddar Nasr* (3) : Quand un enfant de sept ans vient à mourir, son âme suit le sort de celles de ses parents. Pour que, au cas où ceux-ci seraient damnés, l'enfant n'aille pas en Enfer, il convient de célébrer un sacrifice de Sroš (4).

C'est précisément le contraire de ce qu'envisagent les *karap*. Les parents de Zoroastre suivent leur loi ; il faut l'amener à penser comme eux, et pour cela un subterfuge est nécessaire. Le moyen le plus sûr sera de l'amener à participer à une action rituelle qui le liera au monde du mal.

De ce symbolisme, Zartušt-i Bahrām ne garde plus aucun souvenir. L'épisode qui suit immédiatement souligne davantage la rupture entre Zoroastre et la tradition démoniaque, tout en apportant un précieux complément à notre interprétation de l'initiation du Prophète-enfant.

Au moment où les *karap* viennent à la maison de Purušāsp, celui-ci prépare le repas et verse une coupe pleine du lait de jument (5). Il la pose devant Dūrāsraβ et s'adresse à lui, lui demandant de sacrifier à

(1) V. plus bas, p. 465.
(2) *Le Livre de Zoroastre*, 19 n. 2.
(3) C'est l'âge normal du Nawzōt chez les Parsis, cf. MODI, *Religious Ceremonies*, 171.
(4) Sur le sacrifice de Srōš v. *SDB* 46 et 49.
(5) *Dk* 7.3.34 ss.

son *dēv* — n'est-il pas l'homme du pays le plus expert en idolâtrie ? Mais Zoroastre s'oppose à ce que le *karap* sacrifie à celui à qui lui, Zoroastre, doit sacrifier. Par trois fois, il se dispute à ce sujet avec son père. Finalement, il se lève, renverse la coupe et proclame qu'il sacrifiera aux justes et aux pauvres, non aux méchants. Dūrāsraβ réplique en reprochant son insolence à celui à qui, dit-il, il a conféré la première part parmi les Rāk et les Notar. Maintenant, il l'enlève. Mais c'est en vain qu'il lui cherche le défaut qu'il ne possède pas. Zoroastre réplique — mais cette réplique est-elle encore nécessaire ? — qu'il se passera bien de la part venant du *mar* et que, lui, regardant le *karap* avec la sainte dévotion trouve bien le défaut qu'il possède (alors que le sorcier ne lui en trouvait pas).

La scène se répète trois fois. La première fois, Dūrāsraβ est paralysé pour un temps correspondant à celui qu'exige la traite de 10 juments, la seconde fois celle de 20, la troisième fois celle de 30. Finalement, il ne peut plus supporter le regard de l'enfant, fait atteler son char et s'en va. En cours de route, il éprouve une douleur violente. Son sperme perce la peau et ses parties sexuelles se détachent de son corps. Ainsi périt-il, et avec lui ses enfants et ses petits-enfants.

Ce texte n'a pas été compris par les autres auteurs. Selon Zātspram (1), le reproche concernait le bol renversé par Zoroastre ; et l'opposition entre les paroles du sorcier qui reconnaît la victoire prochaine de son adversaire et celles de celui-ci disparaît :

ZS 12 : « Comment il contredit les méchants. [1] Il est révélé notamment ceci : un jour Dūrāsraβ — un autre de ces cinq frères — vint à la maison de Purušāsp. [2] Purušāsp posa devant lui une coupe de lait de jument et dit : « Offre-le. » [3] Zoroastre s'opposa à Purušāsp : « C'est moi qui l'offrirai. » [4] Purušāsp dit : « C'est lui qui l'offrira. » Et ils se disputèrent trois fois.

« [5] Zoroastre se leva, heurta la coupe avec son pied et la renversa [6] en disant : « Je sacrifie à la justice, je sacrifie aux justes et aux pauvres, hommes « et femmes. O Purušāsp, prépare sa part à celui qui la mérite ! ».

« [7] Dūrasraβ dit à Zoroastre : « Comme tu m'as renversé ma première « part et ma provision pour la journée, je lèverai sur toi mes deux yeux et « te détruirai. »

« [8] Zoroastre répliqua : « Avec dévotion parfaite je te regarderai avec « mes deux yeux et te détruirai. »

« [9] Et ils se regardèrent l'un l'autre et continuèrent à se regarder pendant longtemps. La nature divine de Zoroastre finit par triompher de la sorcellerie de l'autre. [10] Dūrāsraβ s'emporta, demanda son cheval et dit : « Je ne « peux pas le supporter. » Il s'assit sur son cheval. Quand il eut fait un bout de chemin, il tomba du cheval, pris de douleur violente, et mourut. Ses enfants et ses petits-enfants moururent du même coup. »

Chez Zartušt-i Bahrām, qui met Brātroš à la place de Dūrāsraβ (2), le tout se résume en une querelle des principes (3).

(1) 12.1-10.
(2) 395 ss.
(3) 394-427.

Le détail de la fin du *karap* n'est pas compris non plus. Le *Dēnkart* veut dire que, vaincu par le Prophète, le sorcier est mort — parce qu'il n'est plus capable de procréer. Ses enfants et ses petits-enfants meurent parce qu'ils ne peuvent naître. Sa lignée s'éteint. Le texte de Zātspram, en tout cas moins explicite (1), admet encore la même interprétation, mais certainement pas celui de Zartušt Bahrām qui fait mourir la femme et les enfants de Brātroš la même nuit que lui (2).

Le sens du récit de la fin du sorcier est clair ; celui de la dispute pendant laquelle Zoroastre affirme qu'il peut se passer de la base que lui a apportée le *karap* est beaucoup plus intéressant. C'est Dūrāsraβ qui a présidé à la première initiation du Prophète, dont il est sorti comme un être exceptionnel. Il s'imagine ainsi que la grandeur de Zoroastre vient de lui, qu'il suffit qu'il retire sa contribution pour qu'il soit réduit à néant. Affirmation qui, dans la perspective evhéméristique, paraît pour le moins inattendue : n'avons-nous pas appris que le plus grand ennemi du Prophète pendant son enfance c'était précisément Dūrāsraβ ? Mais cette étrangeté même ne peut que confirmer l'interprétation que nous en avons donnée.

Or, la grandeur du Prophète ne vient nullement des *karap*. Sa force magique est plus grande que celle de son adversaire, il finit par l'emporter. Malgré tous les efforts de la *druj*, le Prophète n'abandonnera pas le bon côté, adoptera une attitude autre que ses parents et refusera de suivre les rituels dēviques. Cela se passe au moment où il a sept ans, quand les jeunes mazdéens peuvent prendre le Nawzot : et c'est en vain que les sorciers se seront efforcés de l'empêcher de se séparer d'eux en le faisant passer pour un débile mental et en le soumettant à toutes sortes d'enchantements (3).

Les épisodes de la jeunesse de Zoroastre que nous venons d'examiner ont un arrière-fond rituel très net. Il ne s'agit nullement d'une sorte d'Évangile d'Enfance, moins encore pouvons-nous admettre l'influence d'un récit étranger analogue, que ce soit l'Évangile de Luc ou la légende du Bouddha (4). C'est que, précisément, il ne s'agit ni d'un récit ni d'une histoire, mais d'un mythe, ou plutôt de mythes, qui, groupés « chronologiquement », engendrent une légende. Malgré tout, cette légende n'est pas encore née dans le *Dēnkart*. Zātspram est plus avancé dans cette voie, sans parler de Zartušt Bahrām.

Après l'épisode de la mort de Dūrāsraβ, le *Dēnkart* insère un assez long développement constatant que même avant de se rendre à l'entretien, le Prophète était doué de toutes les qualités (5), et que les *yazat*

(1) 12.10.
(2) 427.
(3) 1249.
(4) NYBERG, *Illustreret Religionshistorie*, 465, cité par WIDENGREN, *Numen*, 2.74 s. et n. 135 s.
(5) V. plus bas, p. 465.

et les bons l'aimaient tandis que les *dēv* et les méchants lui nuisaient. Cela n'est guère significatif.

Zartušt i Bahrām, non plus, n'est pas trop bavard ici. Il parle en quelques mots de la piété de Zoroastre à l'âge de quinze ans, de sa compassion pour les nécessiteux et les souffrants (1). Zātspram, en revanche, insère ici plusieurs chapitres qui peuvent tous être rangés sous ces deux rubriques.

Le chapitre 13 se rapporte à la coutume mazdéenne de porter la *kostīk* à partir de quinze ans au plus tard. La coutume est fondamentale pour le mazdéisme et l'âge limite de 15 ans se trouve déjà dans le *Vidēvdāt* (2). Zātspram paraît présupposer ici que la coutume était inconnue avant Zoroastre — bien qu'il affirme par ailleurs que la *kostīk* fut introduite, pour les femmes, depuis l'apparition de Spandarmat à la maison de Mānuščihr (3). *Dātastān i dēnīk*, pour sa part, parle à son propos aussi bien de Zoroastre que de Yamšēt (4). Quoi qu'il en soit, le récit de Zātspram est clair :

ZS 13 : « Sur son désir de justice [1] il est révélé ainsi : Quand il eut atteint l'âge de 15 ans, les fils de Purušāsp demandèrent à leur père chacun sa part ; et Purušāsp leur attribua leur part selon leurs souhaits.

« [2] Parmi les vêtements il y avait une ceinture dont la largeur était de quatre doigts et qu'il fallait ceindre trois fois autour de sa taille. C'est elle que choisit Zoroastre et la ceignit.

« [3] C'était grâce aux messages de Vahuman qui était descendu dans son cerveau à sa naissance. Il l'empêchait de penser à tout ce qui n'était pas convenable et le rendait désireux de tout ce qui était convenable.

La justice est ici, une fois de plus, conformité à l'ordre du monde tel qu'il s'exprime par la religion mazdéenne. Le récit peut encore avoir la valeur d'un mythe établissant une coutume à laquelle désormais tout le monde devra se conformer. Ici encore la vie du Prophète est un modèle à suivre pour tout mazdéen. Ce que le jeune Zoroastre a fait inconsciemment, ses sectateurs devront le faire en parfaite connaissance de cause (5). Un autre épisode est à ranger ici :

ZS 19 : « Comment il écoutait volontiers même les conseils des méchants et des pécheurs et en retenait ce qu'ils contenaient d'utile.

« [1] Il est révélé notamment ceci : Il se rendit chez certaines personnes qui étaient très renommées dans le pays pour savoir beaucoup de choses et leur demanda : « Qu'est-ce qui est le plus sage pour l'âme ? »

« [2] Ils répondirent : « Entretenir les pauvres, donner du fourrage au « bétail, apporter du bois au feu, verser du Hōm dans l'eau et adorer beau- « coup les *dēv* en paroles — voilà ce qui est dit dans la Religion. »

(1) 428-440.
(2) 15-45 ; 18.54.
(3) 4.4-8.
(4) 39.16, 22, 23.
(5) Sur le symbolisme de la *kōstīk*, v. plus bas, p. 410, et également *DD* 39.11. — V. maintenant JUNKER, *Der wissbegierige Sohn*, not. 27-30.

« [3] En conséquence, Zoroastre entretenait les pauvres, donnait du fourrage au bétail, apportait du bois au feu, pressait du Hōm dans l'eau — mais jamais et d'aucune manière Zoroastre n'a adoré les *dēv* en paroles. »

Les autres épisodes rapportés exaltent tous la compassion du Prophète pour les hommes et les animaux. Nous en citons tout d'abord deux dont il est impossible d'établir la filiation littéraire :

ZS 15 : « Sur sa nature généreuse [1] il est révélé : Le foin que Purušāsp avait emmagasiné pour le gros bétail, il le distribuait généreusement, les mauvaises années, aux gros bestiaux de Purušāsp, mais aussi aux bestiaux des autres qui, à cause de la mauvaise récolte, se mangeaient mutuellement la queue. »

La générosité envers les bons et l'aide mutuelle entre fidèles constituent des obligations fondamentales pour les mazdéens ; l'entretien des pauvres est mentionné dans les Gāthā et notamment dans le dernier verset de l'*Ahuna vairya*. Mais à part cette constatation d'ordre général, il est difficile de trouver dans la tradition plus ancienne le motif développé ici. Cela vaut également pour un second épisode :

ZS 17 : « Sur sa compassion non seulement envers les hommes mais également envers les autres créatures [1] il est révélé ainsi : Il vit une chienne qui avait donné naissance à sept chiots. Il y avait trois jours qu'elle n'avait reçu ni eau ni nourriture. Tout ce qu'elle voyait elle y portait sa gueule, mais elle était comme paralysée. [2] Zoroastre fit diligence pour lui apporter du pain ; mais quand il le lui eut apporté, elle était déjà morte. »

On voit mal quelle signification symbolique peut bien avoir cet épisode. Celle d'un troisième récit est plus évidente, mais on peut douter qu'il se trouve ici à sa place primitive :

ZS 14 : « Sur sa nature miséricordieuse au plus haut point [1] il est révélé notamment ceci : il y avait une rivière que l'on appelait le canal de la femme nue ; cela parce que, sa violence et la rapidité de son courant étaient telles qu'une femme ne pouvait la traverser qu'étant nue, tandis qu'un vieillard, celui qui, septuagénaire, est appelé *hān* dans la Religion à cause de son impuissance, ne pouvait non plus la traverser de ses propres forces.

« [2] Zoroastre arriva au bord de cette rivière. Sept personnes, femmes et vieillards, étaient venues là ; et il les fit passer comme sur un pont.

« [3] C'était le symbole du passage de ceux qui accomplissent leurs devoirs ; car il les fait passer au Paradis. »

Le symbolisme explicitement affirmé ne s'accorde pas très bien avec le titre du chapitre. Il ne s'agit pas de la compassion du Prophète pour des individus, mais de l'élément essentiel de son œuvre : c'est grâce à son activité et à ses paroles que les hommes vont au Paradis (1). Il y a lieu de penser ici à la révélation de la religion grâce à laquelle le monde est — ou sera — sauvé (2).

(1) Cf. *Dk* 7.3.28.
(2) V. plus bas, p. 486 ss., sur le rôle cosmologique de la religion.

Or, le *Zarātušt-nāma* insère cet épisode précisément dans l'histoire de la révélation de la religion (1). A trente ans, Zoroastre part avec quelques hommes et femmes pour gagner le pays de l'Iran. Ils arrivent au bord d'une nappe d'eau et ne trouvent aucun moyen pour la traverser. Comme il ne convient pas que des femmes se déshabillent devant des hommes étrangers, le Prophète invoque Dieu qui leur permet de traverser l'eau en glissant sur sa surface.

Frédéric Rosenberg, qui rapproche les deux textes (2) (pour celui de Zātspram, il suit naturellement West ce qui provoque des malentendus), pense à la priorité de la version de l'écrit pehlevi. Nous croyons que le contraire doit être vrai. Ce passage de la mer a une signification symbolique évidente (3) et est attesté à date ancienne par le scholiaste de l'*Alcibiade* de Platon, habituellement bien informé. Il dit que selon certains le Prophète serait venu d'un continent situé au delà des mers et qu'il aurait appris ensuite du Bon Démon toute la sagesse (4). La situation est ici exactement la même que celle que décrit Zartušt i Bahrām et point n'est besoin de chercher la source de la notice du scholiaste dans la littérature grecque comme le pensent Bidez et Cumont (5) : la tradition recueillie est bien authentiquement mazdéenne.

Mais si le récit est bien à sa place chez Zartušt i Bahrām, il l'est beaucoup moins chez Zātspram. Tout se passe comme si l'auteur pehlevi avait pris un épisode dont il ne saisissait pas bien le sens, l'avait détaché de son contexte et rangé parmi les actions accomplies par le Prophète dans sa jeunesse, actions qui prouveraient sa compassion universelle et sa piété.

Que ce ne soient pas de vaines spéculations, le sort réservé à deux autres épisodes l'indique clairement. La première est celle de Tūr i Urvāitādeh, la seconde celle de la fausse Spandarmat.

Tūr i Urvāitādeh est, selon le *Dēnkart*, le premier homme, puissant et généreux, à qui s'adresse le Prophète en revenant du premier entretien avec Ohrmazd et auprès duquel il essuie un échec (6). Zātspram — ou sa source — en extrait la notice selon laquelle l'homme en question fut très généreux et en tire un récit où la libéralité de Zoroastre, ainsi que son détachement des biens de ce monde apparaissent avec éclat :

ZS 16 : « Comment il abandonna les désirs du *gētē* et emprunta la voie de la justice [1] il est révélé notamment ceci : Quand il eut atteint l'âge de vingt ans, il se détacha de son père et de sa mère et quitta la maison. [2] Il demanda : « Qui est le plus épris de la justice et entretient le plus les pauvres ? » — [3] On lui répondit : « C'est le fils cadet de Tūr i Urvāitādeh qui, tous les

(1) 441-460.
(2) *Le Livre de Zoroastre*, 22 et n. 3.
(3) Corbin, Terre céleste, *Eranos-Jahrbuch*, 22.193 n. 74.
(4) Bidez-Cumont, 2.23 ss.
(5) *Ibid.*, 1.104 s.; ég. 14, 24.
(6) 7.4.7-20.

« jours, donne aux pauvres une coupe aussi grande qu'un cheval remplie « de pain, de lait et d'autres aliments. » — [4] Zoroastre se rendit alors là-bas et pour aider à entretenir les pauvres fit ceci : il apporta aux pauvres autant d'aliments que deux hommes supérieurs. »

Bidez et Cumont (1) rapprochent justement l'idée de base qu'exprime le titre du chapitre de la tradition grecque où Zoroastre apparaît vivant pendant vingt ou trente ans dans le désert, se nourrissant d'un fromage qui ne se corrompt pas et pratiquant des exercices ascétiques. Quelles que soient ici les influences pythagoriciennes, il est certain que la « joie de vivre » fut beaucoup moins caractéristique du mazdéisme et son opposition à l'ascétisme beaucoup moins absolue qu'on ne le prétend d'habitude (2). En tout cas, les trois classes des mages dont parle Porphyre peuvent correspondre aux trois classes religieuses que connaît la tradition pehlevie (3) ; le mazdakisme, ainsi que, beaucoup plus tard, l'école d'Āzar Kaivān, reprendront les tendances ascétiques latentes dans le mazdéisme (4). Pour ce qui est du renoncement aux désirs du *gētē*, il s'agit, chez Zātspram, du détachement des biens matériels ; sous cette forme l'idée est courante dans le mazdéisme.

Le renoncement à certaines choses du *gētē* réputées ahramaniennes, qui inspire les prescriptions de pureté mais qui peut prendre parfois la forme d'un renoncement ascétique est caractéristique pour le mazdéisme. Il s'agit du refus, non de la matière en tant que telle, mais telle qu'elle l'est devenue à la suite de l'Assaut. D'autre part, la contamination du *gētē* interdit certaines actions, mais en recommande d'autres, telle la perpétuation de l'espèce qui n'a de valeur que du fait de cette contamination. Dans ces conditions, la définition de l'ascétisme tel que le conçoit la morale chrétienne ne saurait être appliquée, son introduction n'aboutirait qu'à fausser la perspective. Il s'agit d'une morale basée sur la métaphysique zoroastrienne, non sur la métaphysique chrétienne.

La vertu de Zoroastre, son renoncement — précisément — à ce qui n'est pas convenable font l'objet d'un autre récit que Zātspram isole de son contexte primitif pour lui conférer un sens nouveau.

Selon le *Dēnkart* (5), en revenant d'un entretien avec Ohrmazd, le Prophète tombe sur le *karap* Čēšmak qui a pris la forme de Spandarmat pour le séduire. Le Prophète, averti par Dieu, ordonne à la *druj* de se retourner et récite l'*Ahuvar* qui brise le charme.

Zātspram transforme le récit de la façon suivante :

ZS 18 : « Comment il freina son désir de femme et la volonté de ses parents et ne mélangea sa semence avant de l'avoir trouvée convenable [1] il est

(1) 1.26, n. 3.
(2) *RHR* 155.1959.145-190.
(3) V. plus haut, p. 67 ss.
(4) *Oriens*, 13.1960.
(5) V. plus bas, p. 346.

révélé notamment ainsi : Quand son père demanda une femme pour lui, Zoroastre exigea de la femme : « Montre ton visage ! » Ce fut pour qu'il puisse reconnaître l'aspect et la nature du visage et également pour savoir si ce visage lui plairait ou non. [2] Mais la femme se détourna de lui.
« [3] Zoroastre dit alors : « Celui qui fuit mon regard ne me témoignera « jamais de respect. »

Tels sont les exploits que Zātspram attribue à Zoroastre avant qu'il n'ait atteint l'âge de trente ans. Comparé au récit du *Dēnkart*, où le fond rituel des épisodes rapportés est toujours perceptible, le sien prend une tournure nettement plus légendaire. Cela lui permet de construire une véritable « biographie » ; Zartušt i Bahrām s'avance encore davantage dans cette voie. Les deux écrits conservent néanmoins quelques détails anciens.

Tous les trois semblent suivre ici le *Spand*, mais paraissent mutuellement indépendants. Dans les parties qui leur sont communes, Zartušt i Bahrām se rapproche tantôt de l'un, tantôt de l'autre écrit pehlevi ; mais l'épisode de la traversée de la mer par exemple apparaît chez lui sous une forme plus ancienne. Cet épisode sert d'introduction à l'événement le plus important de la vie du Prophète, son entretien avec Ohrmazd. Nous allons l'examiner maintenant.

CHAPITRE II

L'ENTRETIEN

§ 45. *AVANT LA RENCONTRE*

C'est à trente ans que Zoroastre s'entretient avec Ohrmazd. La tradition, ancienne, ne se trouve pas dans notre Avesta actuel. Les plus anciens textes qui la mentionnent sont étrangers : Pline et le scholiaste de l'*Alcibiade* de Platon (1). Encore y revient-elle sous une forme singulièrement aberrante ; Zoroastre ne commence pas son apostolat dans la trentième année de sa vie, mais après avoir passé trente années dans le désert. Pour la tradition mazdéenne proprement dite, la notice paraît avoir figuré dans le *Spand*, cf. *Dk* 8.14.3 : « Il atteignit la majorité, s'entretint avec Ohrmazd à l'âge de trente ans et eut sept entretiens au cours de dix ans. » La notice est reprise par le septième livre (2) et la tradition est constante (3).

Un problème reste posé par la date du premier entretien de Zoroastre : celui de son rapport avec la spéculation sur les âges du monde. La tradition mazdéenne date de l'avènement de Zoroastre la dernière période de trois mille ans. S'agit-il de sa naissance, de son premier entretien avec Ohrmazd ou de l'acceptation de la religion par Vištāsp (4) ?

Le résumé que le huitième livre du *Dēnkart* donne du *Spand* est assez vague ; il parle seulement de l'avènement, à la fin des millénaires, des trois Sauveurs futurs sans préciser davantage. Le texte *DkM* 390 ss. (5) n'est pas plus précis ; *DkM* 173 ss. (6), en revanche, date le début des millénaires d'Ušyatar et d'Ušyatarmāh de leur entretien. A première vue, le septième livre n'est pas plus éloquent : Voici les passages :

Dk 7.2.15 : « Au terme du troisième millénaire, à la fin des trois mille ans de l'existence *mēnōk* précédant l'Assaut (après que la création eut existé à l'état *mēnōk*, avant qu'elle fût attaquée par la *druj*, les Amahraspand formèrent Zoroastre... »

(1) BIDEZ-CUMONT, 1.25.
(2) *Dk* 7.4.1.
(3) *CV* 4.
(4) Ainsi que le souligne M. HENNING, *Zoroaster*, 41.
(5) V. plus bas, p. 441 ss.
(6) V. plus bas, p. 440 s.

Désormais, ainsi que nous l'avons vu, Zoroastre ressemblera pendant trois mille ans à un Amahraspand. Arrive le moment de sa descente dans le *gētē* :

Dk 7.2.17 : « ... Mais au terme du troisième millénaire, après que Zoroastre eut été formé et avant qu'il n'ait été envoyé dans le *gētē*, à la fin de la période de trois mille ans postérieure (?) à l'Assaut, Ohrmazd discuta avec Vahuman... »

Šahrastānī place l'événement au moment de l'Assaut et il est très probable qu'il faille restituer ici <*an*>*ēβgatīk* pour *ēβgatīk*. Cela serait plus conforme au schéma cosmogonique habituel et placerait la création de la *fravahr* du Prophète six mille ans avant sa naissance. Mais, d'autre part, la confusion entre la période de trois mille ans antérieurs à la première attaque d'Ahraman pendant laquelle la création existe à l'état *mēnok* et celle de trois mille ans antérieurs à l'Assaut où la création, développée dans le *gētē*, ne bouge ni ne se meut n'est pas exceptionnelle (1). Elle a comme conséquence de déplacer certains événements de trois mille ans.

Quoi qu'il en soit, la prochaine étape de la création du Prophète a lieu avant la fin d'une période de trois mille ans ; il ressort, d'autre part, du récit, que sa *fravahr* était restée un certain temps dans le Hom planté sur la montagne Asnavand, événement postérieur à la fin de la période de trois mille ans dont parle le § 17. Comble de confusion : tandis que ce dernier écrit *ēβgatīk*, le § 24 a *anēβgatīk*. La période de trois mille ans de l'existence postérieure à l'Assaut serait ainsi antérieure à celle de trois mille ans de l'existence antérieure à l'Assaut. Il semble bien qu'il faut corriger ici et lire *anēβgatīk* au § 17 et *ēβgatīk* au § 24. Quant à ce dernier, ce n'est peut-être pas la seule correction à faire :

Dk 7.2.24 : « ... mais quand de la période de trois mille ans de l'existence *gētē* postérieure à l'Assaut il ne restait plus que trois cent trente ans, Vahuman et Ašvahišt... »

L'événement précède de peu la conception de Zoroastre et on est peut-être en droit de corriger le chiffre de trois cent trente ans de Madan en trente, ainsi que le font West et Sanjana. En ce cas, la conception de Zoroastre — non sa naissance — se situerait trente ans avant le début du nouveau millénaire qui coïnciderait à peu près avec le premier entretien du Prophète avec Ohrmazd ; il faut évidemment prendre des chiffres approximatifs (pas à un mois près), autrement le début attendu du millénaire ne coïnciderait avec aucun événement important, ce qui n'est pas l'intention des auteurs. Si, au contraire, nous conservons la leçon trois cent trente, le renseignement est aussi vague que possible, à

(1) *Le problème zurvanite*, p. 457.

moins qu'il ne faille interpréter les trois cent trente années comme trois cents années avant la naissance de Zoroastre plus trente années entre la naissance et l'entretien.

Les autres textes pehlevis ne donnent pas non plus de renseignements non équivoques. Pour le *Vičirkart i dēnīk* (1), le début du millénaire coïncide avec la descente du Prophète : « ... et au bout de trois mille ans, la *fravahr* du Spitamide Zoroastre était là pour la descente dans le *gētē*. »

La *rivāyat* pehlevie, en revanche, commence le millénaire avec l'entretien :

PR 48.1 : « Après que Zoroastre sera allé s'entretenir avec Ohrmazd et que mille cinq cents ans — un millénaire religieux — se seront écoulés depuis Zoroastre, Ušyatar viendra, à l'âge de trente ans, s'entretenir avec Ohrmazd. »

Ušyatar s'entretiendra donc avec Ohrmazd à trente ans, comme l'avait fait Zoroastre. C'est que les Sauveurs futurs répéteront en gros l'œuvre du Prophète, tout en la complétant, et leurs actions seront, si possible, analogues aux siennes.

Le même texte dit plus loin (2), à propos d'Ušyatarmāh :

« A la fin du millénaire, Ušyatarmāh viendra, à trente ans, s'entretenir avec Ohrmazd. »

et de Sošāns (3) :

« Après cela, à la fin du millénaire d'Ušyatarmāh, Sōšāns viendra, à trente ans, s'entretenir avec Ohrmazd. »

Ici donc, comme *DkM* 173 s., la fin du millénaire coïncide avec l'entretien du Sauveur avec Ohrmazd, au moment où il atteint l'âge de trente ans. Or, le septième livre nous apporte sur ce point une confirmation explicite. La conception du Sauveur précède de trente ans la fin du millénaire de son prédécesseur :

Dk 7.8.55 : « Quand, du dixième siècle, il ne restera plus que trente hivers (c'est-à-dire il manquera trente hivers), une fille viendra au bord de la rivière (4)... »

Conçu d'une façon miraculeuse, le Sauveur s'entretiendra avec les Amahraspand à l'âge de trente ans, ainsi Ušyatar :

Dk 7.8.60 : « ... quand donc cet homme aura trente ans, il s'entretiendra avec les Amahraspand, bons souverains et sages (5)... »

(1) 27 s.
(2) 48.22.
(3) 48.37.
(4) V. aussi *Dk* 7.9.18 pour Ušyatarmāh et 7.10.15 pour Sōšāns.
(5) V. aussi *Dk* 7.9.23 pour Ušyatarmāh.

L'entretien sera accompagné de signes miraculeux :

Dk 7.8.58 : « Quand cet homme aura trente ans, le Soleil s'arrêtera au plus haut du ciel, pendant dix jours et dix nuits, revenant à l'endroit où il avait été créé au moment de la création (1). »

Pour Ušyatarmāh ce délai sera de vingt jours (3), pour Sošāns de trente (2).

C'est cet arrêt du Soleil qui marquera la fin du millénaire et le début du nouveau :

Dk 7.8.59 : « Ainsi donc, ô Zoroastre, il leur (viendra) d'eux-mêmes, ainsi il leur sera évident (c'est-à-dire ils sauront) que c'est la fin du millénaire... »

Pour ce qui est des Sauveurs futurs, aucun doute n'est plus permis : c'est leur entretien avec les Amahraspand qui est l'événement capital et qui marque vraiment le terme des millénaires ; par analogie, la même chose doit être vraie pour Zoroastre. En fait, le passage du *Dēnkart* admet cette interprétation si nous lisons trente au lieu de trois cent trente et le seul texte qui ne concorde pas est celui du *Vičirkart i dēnīk* dont le témoignage ne saurait être décisif. Il faut souligner, d'autre part, que la période de trente ans doit se compter à partir de la conception du futur prophète, aussi bien pour Zoroastre que pour ses fils posthumes.

Un autre témoignage de l'importance primordiale attachée à l'entretien de Zoroastre avec Ohrmazd plutôt qu'à sa naissance est constitué par le chapitre 5 des *Sélections de Zātspram* déjà cité (4) où la date de la naissance de Duktak est calculée par rapport à l'entretien et non par rapport à la venue au monde du Prophète. Les quarante-cinq ans mentionnés se répartissent ainsi : quinze ans entre la naissance de Duktak et celle de son fils, plus trente entre la naissance (ou plutôt la conception) du Prophète et l'entretien.

Après avoir constaté que le Prophète atteint à l'âge de trente ans, le septième livre du *Dēnkart* passe directement à la description de son entretien avec Vahuman. Cette description, comme toute la partie de la légende qui suit, repose sur la *Gāthā Uštavaiti* et son exégèse. Il ne paraît pas en être de même pour ce qui précède immédiatement, aussi bien chez Zātspram que dans le *Zarātušt nāma*. Une grande partie de ces récits paraissent néanmoins anciens ; leur signification symbolique est manifeste, ainsi que leurs attaches avec le culte.

Voici le récit de Zātspram :

ZS 20 : « Comment il atteignit l'âge de trente ans : [1] il est révélé ainsi : Trente années s'étaient écoulées de sa naissance. Le jour d'Anērān du mois

(1) Egalement *Dk* 7.9.2 ; *PR* 48.2 ; *BdAnkl* 218.11 s. ; *DkM* 173 et 391 ; *Māh-i Fravartīn* 30.
(2) *Dk* 7.9.21 ; 10.2 ; *PR* 48.23 ; *BdAnkl* 219.12 ; *DkM* 174 et 391.
(3) *Dk* 7.10.18 ; *PR* 48.38 ; *BdAnkl* 220.2-3 ; *DkM* 174 et 392.
(4) V. plus haut, p. 284.

de Spandarmat — dans ce pays on fêtait la fête du printemps pendant les quarante-cinq jours suivant Nōkrōč — il fut invité à se rendre à un endroit nommément désigné où des gens de plusieurs pays venaient célébrer la fête, et partit.

« [2] Lorsque Zoroastre partit à cette fête, il s'endormit une fois en cours de route seul dans la plaine. [3] En rêve, il vit que les hommes de ce monde se rassemblaient du côté nord tant et si bien que tous les hommes sur cette terre finirent par apparaître du côté nord. A leur tête se trouvait Mēdyōmāh, fils d'Ārāstāy (Ārāstāy et Purušāsp étaient frères). A la tête de tous les hommes, Mēdyōmah vint à Zoroastre.

[4] Cela indiquait que Mēdyōmāh se convertirait le premier, et après lui tous les êtres matériels. »

Zartušt i Bahrām offre un récit parallèle (1) ; la description du rêve est plus haute en couleurs, et aussi celle de l'accueil fait à Zoroastre à la frontière du pays de l'Iran où il se rend (2). Mais surtout, son arrivée à la place des fêtes est motivée autrement. A l'âge de trente ans, Zoroastre éprouve le désir du pays de l'Iran (3). Il s'agit évidemment de l'Ērānvēž, ainsi que l'a bien vu M. Corbin ; et cela signifie le retour au centre du monde, à l'endroit où communiquent le Ciel et la Terre (4). Pour y parvenir, le dernier jour de l'année, il faut traverser une nappe d'eau. Zoroastre y réussit avec l'aide divine. Le motif est ancien, nous l'avons vu (5). Mais il semble que, de toutes les sources qui le contiennent, c'est Zartušt i Bahrām qui en donne la forme la plus archaïque.

Arrivé à la frontière de l'Ērān le jour d'Anērān du mois de Spandarmat, Zoroastre fait, la première nuit, un rêve analogue à celui décrit par Zātspram. C'est un interprète des songes qui doit le lui expliquer, mais le détail est sans doute secondaire (6). Ayant appris la signification de son songe, le Prophète participe à la fête qui a lieu, jusqu'au jour de Dadv-pat-Mihr du mois d'Artvahišt (7). Ce jour-là, il arrive sur le bord de la rivière Dāitī. Ici c'est Zātspram qui est plus précis :

ZS 21 : « Comment il vint à l'entretien.

« [1] Les quarante-cinq jours de la fête s'étaient écoulés. Le jour de Dadv-pat-Mihr du mois d'Artvahišt, à l'aube, Zoroastre se rendit au bord de la rivière Dāitī pour presser du Hōm (comme ce fut sur ses bords que Zoroastre s'est entretenu, cette rivière est le chef des rivières). »

Le jour de Dadv-pat-Mihr du mois d'Artvahišt est le dernier jour du premier Gāhānbār (8) et c'est pendant ce Gāhānbār qu'Ohrmazd est

(1) 461 ss.
(2) 456 ss.
(3) 441.
(4) *Eranos-Jahrbuch* 22.132 et n. 74.
(5) V. plus haut, p. 310.
(6) 468.
(7) 483 ss.
(8) *GrBd* 1.53 ; *PAG* 2.

censé avoir créé, en célébrant un sacrifice, la première des créatures *gētē*, le Ciel. La révélation reproduit ainsi les étapes de la création.

Zātspram continue :

« [2] La rivière était divisée en quatre bras. Zoroastre les traversa. Le premier lui vint jusqu'aux chevilles, le second jusqu'aux genoux, le troisième jusqu'à l'endroit où les deux cuisses se séparent, le quatrième jusqu'au cou. [3] Cela signifiait que la religion s'épanouirait quatre fois, se révélant avec Zoroastre, Ušyātar, Ušyātarmāh et Sōšāns. »

Les données de Zartušt-i Bahrām concordent ici pour l'essentiel (1). Un détail, toutefois, est peut-être significatif (2). Après avoir décrit Dāitī et ses quatre bras ainsi que leur signification, le poète dit : « Ainsi que je l'ai dit, le Dieu Victorieux montra à Zarātušt le passage à travers le fleuve. » De deux choses l'une : ou le fleuve que le Prophète a traversé pour venir en Ērān est le même que la Dāitī ou c'est Zartušt i Bahrām qui, après avoir séparé les deux épisodes, les confond maintenant (3).

Dans le premier cas, ce que nous avons dit plus haut sur les rapports entre le récit du *Zarātušt-nāma* et celui de Zātspram risque de se révéler inexact ; dans le second, l'étourderie du poète serait sans importance. Trancher le problème n'est pas aisé. Mais il y a lieu de rappeler que, avant de procéder à un sacrifice, le célébrant doit tout d'abord laver son corps avec du jus de plantes, etc., et ensuite avec de l'eau pure avant de revêtir le blanc vêtement vahumanien (4). Or, la description de ce second passage du Prophète à travers la Dāitī ne laisse pas de doute que l'événement ne soit conçu comme quelque chose d'analogue à la purification rituelle de l'officiant. Zoroastre se purifie en traversant le fleuve ; ayant pris pied sur le bord du fleuve, il revêt une robe parfumée avec laquelle il affrontera Vahuman (5).

D'autre part, le symbolisme des quatre bras de la Dāitī se réfère à une autre partie de la cérémonie. C'est pour presser du Hom que, selon le *Dēnkart*, le Prophète traverse les quatre bras de la rivière. Le symbolisme du quadruple pressurage du Hom au cours d'un office de Yasna est exactement le même :

DD 48.30 : *čēgon ʿhān-ič i ʿpāk Hom i ʿpat 4 zorīh dēnīk nērangīhā huvīhēt hangošītak-ič dašakīhēt ʿbavišn u ʿzāyišn i 4 hudēnvar fristakān i ʿbut yašt *fravahr Zartuxšt ʿhend Ušyatar Ušyatarmāh Sošāns.*

« Ainsi également le fait que le Hōm pur soit pressé à quatre reprises selon le rituel religieux indique par analogie l'existence et la naissance des quatre apôtres de la religion correcte : celui qui fut, Zoroastre à la *fravahr* digne d'adoration ; ceux qui viendront, Ušyatar, Ušyatarmāh et Sōšāns. »

(1) 493-501.
(2) 497.
(3) V. plus haut, p. 310.
(4) *DD* 48.9.
(5) 501 ; il se purifie le corps, 498.

La connexion entre le rite et le mythe est ici évidente ; la légende prophétique adopte le modèle rituel. Le prêtre pressant la boisson sacrée à quatre reprises assume ici la même fonction que le Prophète qui, avant de rencontrer l'Amahraspand, traverse les quatre bras de la Dāitī pour y presser ce Hom.

L'épisode qui suit est la rencontre avec Vahuman.

§ 46. *LA RENCONTRE AVEC VAHUMAN*

L'épisode est célèbre et attesté depuis les Gāthā ; il marque un des points culminants de l'office gāthique et de la légende prophétique. Dans l'office ordinaire c'est après avoir purifié son corps que l'officiant revêt le vêtement vahumanien (1) ; nous ne pouvons ne pas rapprocher de ce fait l'image du Prophète abordant Vahuman après avoir traversé les quatre bras de la Dāitī.

Quelle que soit la valeur exacte de l'expression *hyat mąm vohū pairī-jasat manaŋhā*, il s'agit en tout cas d'une représentation essentielle pour les Gāthā. L'événement est annoncé, prévu, dès Y 28.2 :

yə̄ vå mazdā ahurā pairī-jasāi vohū manaŋhā
maibyō dāvōi ahvå astvataséā hyatčā manaŋhō
āyāptā ašāt hačā yāiš rapantō dāidīt xvaθrē

et c'est bien des mêmes faveurs qu'il s'agit dans Y 43.1-2. Ce parallélisme est souligné encore par ce que nous lisons à la strophe 28.6 :

vohū gaidī manaŋhā dāidī ašā då darəgāyū
ərəšvāiš tū uxδāiš mazdā zaraθuštrāi aojōnghvat rafənō
ahmaibyascā ahurā yā daibišvatā dvaēšå taurvayāmā

Cet appel, cette prière seront maintenant réalisés : 43.2 de : *yā då ašā vaŋhəuš māyå manaŋhō / vīspā ayārə darəgō-jyātōiš urvādaŋhā.*

Et un homme apparaîtra qui « nous » enseignera les chemins droits du salut (*ibid.*, 3 *bc*).

Le parallélisme est d'autant plus remarquable qu'il s'agit des deux seuls passages gāthiques où les deux mondes se trouvent opposés de cette façon.

Dès le début de l'office, nous sommes ainsi prévenus : c'est à son point culminant qu'aura lieu la rencontre annoncée.

Les premières strophes de l'*Uštavaitī* la préparent en reprenant les thèmes déjà connus et en les développant. La strophe 4 en précise les circonstances et les met en rapport avec la rétribution finale des justes et des méchants ; la strophe 5 s. en précise le cadre cosmologique et évoque la puissance et la sainteté de la divinité à la naissance première de l'existence comme à son dernier tournant.

(1) *DD* 48.9.

Mais ce sont surtout les strophes 7 s. qui sont importantes pour nous ici :

Y 43.7 : *spəntəm at θwā mazdā mənghī ahūrā / hyat mā vohū parī-jasat manaŋhā / pərəsat-čā mā čiš ahī kahyā ahī / kaθā ayārə daxšarā ferasāyāi dīšā / aibī θwāhu gāēθāhu tanusičā // 8 // at hoi aojī zaraθuštrō paourvīm / haiθyōdvaēšå hyat isōyā drəgvaitē / at ašaonē rafənō hyəm aojonghvat / hyat ā buštīš vasasə-xšaθrahyā dyā / yavatā θwā mazdā staomī ufyačā //*

« Comme saint je t'ai conçu ô Mazdā Ahurā, quand Vohu Manah m'a entouré — et il me demanda : « Qui es-tu, de qui es-tu ? Comment désigne« rai-je le jour de l'entretien en ce qui concerne tes êtres et ton corps ? »
« Je lui ai dit : « Zoroastre, en premier lieu — que je sois un véritable « ennemi, dans la mesure de mes forces, pour le méchant, mais un puissant « soutien pour le juste, afin d'obtenir les biens futurs de l'Empire absolu « autant que je te loue et chante. »

Le pehlevi traduit :

[7] [a] *afzonīk ēton ˓to mēnīt ˓hēh Ohrmazd* [b] *˓kad o ˓man Vahuman ˓bē mat* [c] *pursīt-ič ˓hač ˓man ˓kū ˓kē ˓hēh u ˓hač ˓kē-ān ˓hēh ?* [d] *čēgon ˓hān i ˓roč daxšak ˓roč i frāč o hampursakīh nimūt ˓ēstāt* [e] *i ˓apar ˓ēt i ˓to gēhān tan rād (nimūt ˓ēstēt) ?*

[8] *ēton-iš o ˓oy guft ˓kū zartuxšt ˓hom fratom* [b] *āškārak-bēšītār (˓kū ˓vattarān āškārak ˓oh bēšēm) u čand xvāstār ˓hom (kēnēnom) ˓oy i dravand (Enāk Mēnok)* [c] *ēton ˓oy i ahraβ ˓hač ˓oy i ožomand ˓hast ˓kū-š rāmēnom (˓kū-š ˓pat nēvakīh frāč ˓o xvatāyīh ˓barom)* [d] *˓kad ˓hān ˓bavēt nēvakīh (˓kū tan i pasēn ˓bavēt) ˓pat kāmak xvatāyīh ˓dahīhūt (˓kū ˓pātaxšāyīh ˓pat apāyast ˓oh ˓dahīhēt)* [e] *ēton ˓to Ohrmazd stāyišn ˓hēh u xvēšēnišn ˓hēh (˓kū ˓pat ˓xvēš dārišn ˓hēh ˓būt ˓kē o ˓xvēš kunišn ˓guft).*

Par rapport au texte original, il y a peut-être un certain changement de perspective en ce sens au moins qu'il n'est pas (ou plus) question d'un homme méchant mais du Mauvais Esprit (1).

Il est par contre difficile de dire à quoi pense le traducteur aux versets 7 *de*. S'agit-il pour lui des signes dont il doit marquer, le jour de l'entretien, les êtres vivants appartenant à Zoroastre et son corps — pour les reconnaître — ou plutôt des signes dont il doit marquer ce jour même ? Les deux interprétations ne sont d'ailleurs pas inconciliables. Il peut être question des signes marquant le jour de l'entretien, qui apparaîtront ce jour-là sur les êtres vivants et le corps même du demandeur (2).

Du moment où l'on renonce à voir en *frasāyāi* une allusion quelconque au jugement et à l'enquête qui le précède (3), cette manière de voir doit

(1) V. plus haut, p. 238.
(2) V. plus haut, p. 240.
(3) V. plus haut, p. 240.

représenter la pensée même du texte gāthique. Le fait est encore souligné par la strophe 10 où nous trouvons clairement exposée l'idée de l'entretien entre le prêtre et la divinité (1).

C'est en tout cas ainsi que le *Varštmānsr nask* a compris le passage :

Dk 9.36 : [9] *u vičīn i Zartušt ˓apar ˓roč i hampursakīh. u ˓ēn-ič ˓kū-m ˓hān i rošn ˓roč ˓hēt Ohrmazd, armēšt u vāt i anāwr : ˓kē (man ˓nē ˓hač *hušk u ˓nē ˓hač sarmāk u ˓nē ˓hač sud u ˓nē ˓hač tišn u ˓nē ˓hač ranj āštīh. Hom ˓man ˓hēt ˓nān ˓kē-š būrāk ˓pat yomāy ˓gošt šīr u arvand ˓āp ˓kad hampursēm ˓o ˓oy i vispākās i ˓bē vičītār Ohrmazd ; ˓čē ēton ˓hān ˓šmāh ˓hom frač guftār u ˓kad-im ˓ašnūt ˓ēstēt am dēn i ˓šmāh ˓veh tuβān guftan.* [10] *u ˓ēn-ič ˓kū mat ˓o ˓oy katār-čē advēnak-ē ˓i-š zast ˓u-š mat ˓hān i Hom urvāxmānīh nimāyišn u sērīh ˓u-š mat xrat i harvisp ākās.*

« [9] Et la décision de Zoroastre quant au jour de l'entretien. Ceci notamment : « Que ce jour soit clair pour moi, tranquille, ô Ohrmazd, et que le « vent ne porte pas de nuages ; pour moi que ne laissent tranquille ni la « sécheresse ni la chaleur ni la faim ni la soif ni la douleur ; que le Hōm soit « pour moi du pain lui qui coupe (?) aussi bien la viande que le lait et de l'eau « courante le jour où je m'entretiendrai avec Ohrmazd l'omniscient, celui « qui décide. Car c'est ainsi que je deviendrai votre héraut et, quand je « l'aurai entendue, je pourrai bien annoncer votre Religion. » [10] Ceci également : il obtint tout ce qu'il avait demandé, il obtint que le Hōm le remplit de joie et le rassasiât, il obtint la Sagesse omnisciente. »

Il n'est pas sans intérêt de comparer ici ce que dit le *Dātastān i dēnīk* sur la façon dont le prêtre doit se préparer pour célébrer le sacrifice :

DD 48... [10] *˓hān-ič rād ˓kū ˓tā ˓andar yazišn ˓hač sud tišn ˓ēt ˓hač pātfrāhīh i dēnīkīk ˓hač-iš kamīh i *tuhīkīh ˓nē oštāpīhastan* [11] *u pēš ˓hač yazišn ˓pat ˓xvēš hangām u ˓hān-ič i sačišnīk u patmānīk vinās xvarišn xvartan...*

« [10] Pour la même raison, afin qu'il ne soit incommodé pendant le sacrifice par la faim ou la soif, par des pénalités religieuses ou même par l'insuffisance de l'évacuation, [11] il mange avant de procéder au sacrifice en temps propre et d'une façon modérée des aliments qu'il convient. »

Ce passage suit immédiatement celui où il est question du vêtement vahumanien que le prêtre doit revêtir après avoir lavé son corps : le parallélisme entre le rite et le mythe est complet. Le prêtre sacrificateur doit en quelque sorte répéter les gestes du Prophète qui se prépare à affronter la divinité par l'intermédiaire de Vahuman.

Revenons au texte gāthique. La première demande : « Qui es-tu, de qui es-tu ? » reçoit la réponse : « (Je suis) Zoroastre, je veux être ennemi du méchant mais soutien du juste : le *kahyā ahī* de la strophe 7

(1) V. plus haut, p. 240.

ne se rapporte nullement au patronymique éventuel du Prophète, mais à son appartenance au parti du bien ou à celui du mal. L'interprétation que donne ici le commentaire pehlevi n'est donc nullement fausse ; et il est probable que déjà ici le méchant et le juste désignent les deux Esprits. La strophe 16 l'implique sûrement ; Zoroastre y est dit choisir l'Esprit Très-Saint, celui d'Ahura Mazdā.

Avant d'arriver à cette affirmation explicite, le Prophète se voit poser d'autres questions. La strophe 9 est fondamentale. A qui veut-il adresser son culte ? Au feu d'Aša. Mais il faut que cet Aša lui soit montré — et ce sera l'objet de son entretien (str. 10).

L'interprétation que M. Humbach veut donner de la strophe confirme cette façon de voir (1). Le prêtre et la divinité échangent des questions ; cet échange fait accroître leurs forces. Le reste du chapitre ne nous concerne pas directement ici ; il a trait aux conséquences de l'entretien et à ses modalités. Soulignons pour l'instant l'accord complet entre le contenu de ces strophes gāthiques et la description de la rencontre de Zoroastre avec Vahuman dans le *Dēnkart*.

Ici aussi, nous pouvons distinguer trois phases essentielles.

Apercevant Vahuman venant du côté du midi, Zoroastre traverse le quatrième bras de la Veh Dāitī et rejoint la divinité. Celle-ci lui demande, dans les termes mêmes de la Gāthā : « Qui es-tu, de qui es-tu ? » La réponse, cependant n'est plus exactement la même, la seconde partie de la question implique ici une réponse différente : « Je suis Zoroastre le Spitamide. » C'est que la seconde partie de la réponse a été bloquée avec ce qui suit ; la question qui, dans l'*Uštavaitī*, ne concerne directement que le culte du feu, tout lié avec Aša qu'il soit, prend ici une signification beaucoup plus large. « Zoroastre le Spitamide, vers quoi tend ton labeur, vers quoi ton effort et de quoi as-tu le désir ? » Il est possible que ʿ*o* ʿ*čē* ʿ*to kāmak-dahišnīh* reproduit ici en quelque sorte *kahmāi vīvīduyē vašī* de *Y* 43.9 *c*, bien que la version pehlevie ne confirme pas cette supposition. En tout cas, la mention du culte du feu disparaît. Elle est pourtant bien attestée dans la tradition, et notamment dans le *Bak nask* qui commente la strophe :

Dk 9.58 : [21] *u* ʿ*ēn-ič* ʿ*kū* ʿ*o ātaxš rāt* ʿ*bavēt* ʿ*kē* ʿ*o ātaxš varzišn* ʿ*kū-š pahrēč* ʿ*kunēt* ʿ*u-š ēton* ʿ*apar* ʿ*pat nyāyišn čāšt* ʿ*bavēt* ʿ*kē rātīh* ʿ*kū-š* ʿ*pat nyāyišn rāt* ʿ*bavēt* ʿ*kē paitākīh* ʿ*pat Vahuman* ʿ*kū* ʿ*bavēt xvāstak* ʿ*pat frāronīh* ʿ*dārēt.*

[22] *u* ʿ*ēn-ič* ʿ*kū* ʿ*bēš* ʿ*ēn* ʿ*pat ahrāyīh mēnītārīh čāšt* ʿ*bavēt* ʿ*kū mēnēt* ʿ*kē* ʿ*o ahrāyīh xvādišn nok nok.*

« [21] Ceci également : Est généreux envers le feu celui qui s'occupe du feu (le protège) ; et de même est instruit dans le culte qui est la générosité

1) V. plus haut, p. 240, n. 1.

(il est généreux dans le culte) qui apparaît par Vahuman celui qui offre honnêtement les biens qu'il possède.

« [22] Ceci également : apprend davantage à méditer sur la justice (il la médite) celui qui toujours de nouveau désire la justice. »

Que la tradition ait gardé ici une interprétation à laquelle l'exégèse moderne n'est arrivée que tout récemment, par des voies toutes différentes, mérite d'être souligné.

L'omission de la seconde partie de la réponse du Prophète dans le *Dēnkart* se justifie d'ailleurs en partie par la considération suivante. A la strophe 8, Zoroastre répond qu'il veut être un véritable ennemi du méchant autant qu'il en est capable *(hyat isōyā)* ; à la strophe 9 il se dit prêt à méditer sur Aša autant qu'il le peut *(yavat isāi)*. Cette double affirmation de l'attitude du Prophète envers Aša d'un côté, le juste et le méchant de l'autre, a pu paraître presque comme un doublet ; en effet, la version pehlevie des deux expressions est la même, *čand xvāstār hom*. Ce fait a dû favoriser le « regroupement » effectué qui ne change rien quant au fond : comme dans l'Uštavaiti, l'affirmation de l'appartenance de Zoroastre au monde du bien et de l'accord de ses actions avec Aša vient après sa présentation.

Dans la Gāthā, Zoroastre demande maintenant qu'on lui montre l'Aša qu'il veut méditer (str. 10) ; et, nous l'avons vu, ce sera l'objet de son entretien avec Ahura Mazdā (1). Le même motif revient dans le *Dēnkart*, mais ce n'est plus une requête du Prophète. La perspective change : c'est Vahuman qui assure Zoroastre, dont tous les efforts et les désirs tendent vers la justice, que cette justice existe et l'invite à le suivre pour s'entretenir avec le Créateur.

Changement de perspective encore à la fin du chapitre : *Y* 43.16, le Prophète choisit l'Esprit Très-Saint de Mazdā ; *Dk* 7.3.60, c'est Vahuman qui parle de celui dont il est le porte-parole comme du plus saint des esprits. Le *Varštmānsr nask* nous a habitués à des changements de perspective comparables ; la dérivation n'en est pas moins évidente.

Telles sont les bases gāthiques du récit, et le *Dēnkart* y ajoute au fond très peu ; la conclusion en est peut-être la partie la plus originale : ayant reconnu que le Créateur dont le messager est aussi bon doit être bon également, Zoroastre accepte de suivre Vahuman et se rend à l'entretien.

Le récit de Zātspram est foncièrement identique, mais ajoute certains détails qui ne sont pas sans importance ici :

ZS 21 : « [4] Quand il fut sorti de l'eau et eut remis son vêtement, il aperçut l'Amahraspand Vahuman sous l'apparence d'un homme beau, lumineux et resplendissant qui avait des cheveux *courbés (la *courbe est le symbole de la dualité) et avait revêtu un vêtement semblable à de la

(1) V. plus haut, p. 241 s.

soie sur lequel il n'y avait aucune coupe ni couture ; car il était tout en lumière. Sa taille était neuf fois celle de Zoroastre.

« [5] Il demanda à Zoroastre : « Qui es-tu, de qui es-tu ? Que désires-tu « le plus, vers quoi tend ton effort ? » — [6] Il répondit : « Je suis Zoroastre « le Spitamide, le plus désireux de justice dans le monde ; et je désire « connaître la volonté divine et je ferai autant de justice qu'on m'en aura « montré dans la pure existence. »

« [7] Vahuman ordonna à Zoroastre : « Viens à l'assemblée des esprits ! »

« [8] La distance que Vahuman parcourut en neuf pas, Zoroastre la parcourut en nonante pas. Et quand il eut fait nonante pas, il aperçut l'assemblée des sept Amahraspands. [9] S'étant rapproché de vingt-quatre pas aux Amahraspand, il ne voyait plus son ombre sur terre, à cause de la grande lumière émanant des Amahraspand.

« [10] Le lieu de l'assemblée se trouvait en Erān, dans le pays de Mēvān, au bord de la rivière Dāitī.

« [11] Zoroastre rendit hommage en disant : « Hommage à Ohrmazd, « hommage aux Amahraspand. » Et il avança pour s'asseoir à l'endroit réservé aux demandeurs. »

La fin du § 6 paraît évoquer le verset *Y* 43.11 *e* : *tat vərəzyeidyāi hyat mōi mraotā vahištəm* « faire ce que vous m'avez dit comme étant le meilleur ». Autre réminiscence gāthique, mais en tout cas lointaine, pourrait bien être la mention de la grande lumière venant des Amahraspand (*Y* 43.16 *d* : *xvə̄ng darəsōi xšaθrōi hyāt ārmaitiš).*

Plus importante est la description du vêtement de Vahuman ; il s'agit du prototype du vêtement vahumanien que doit porter tout zoroastrien. Le *Dātastān i dēnīk* dit à son sujet :

DD 40.2 ss. : [2] *Pāsaxv ˋēt ˋkū nyāzak ˋhast ˋpat dravist spēt i ˋpāk i ēvtāk i ēvkart. čēgon Vahuman-ič ēton ēvak dām i fratom. u ˋpas ˋhač ˋhān vastrak i ˋxvānīhēt ˋhān i andartom u nihān ˋpat Dēn* [3] *parvandīh i dravist i 2-tāk i 2-top i čēgon ˋhān-ič i 2-top i dēnīk xrat parvandīhēt ākās-dahišn kārān ˋxvat ˋhast 2-bažišn i ˋxvānīhēt āsnīk gošosrūnīk.* [4] *ˋpas ˋhač ˋmart-ē ˋpat parvandišn ˋpat *ˋbastan vināsīh daxšak i bastak tan ˋhač vināས vičīrēnīt ˋēstēt.*

« [2] Réponse. Il faut un vêtement solide, blanc, propre, simple et d'une seule pièce ; car comme Vahuman (est) un, ainsi la première créature. Ensuite, ce vêtement appelé « intérieur » et « caché » doit être entouré par la Religion [3] solide, double, en deux couches ; car la sagesse religieuse définit en double couche le savoir relatif aux œuvres. Ces deux divisions s'appellent l'innée et l'acquise. [4] Ainsi un homme qui s'entoure d'elle, peut être défini comme symbole du corps fermé aux péchés, parce que fermant (la voie) aux péchés. »

La valeur symbolique du revêtement blanc des zoroastriens est évidente ; sa partie la plus intime symbolise Vahuman, la première créature. C'est sur celle-ci — qui est une — qu'est fondé tout le reste. C'est par elle qu'il faut — qu'il est possible — arriver à Ahura Mazdā. Mais ce Vahuman, tout homme le possède ; tout zoroastrien en est conscient.

Il est difficile d'expliquer en termes logiques la signification symbolique de la rencontre du Prophète avec Vohu Manah. Pourtant, ceci est clair, il s'agit d'une expérience spirituelle. Le Vahuman qui vient d'en face est au fond identique — mais non d'une identité existentielle — avec le plus intime de l'être de l'homme qu'il aborde. Celui-ci en prend tout d'un coup conscience et c'est cela qui l'habilite à aborder la divinité suprême et à devenir son porte-parole. C'est le cas de Zoroastre, cet événement archétypique sera répété par tout zoroastrien au moment où il revêtira le vêtement vahumanien, celui qu'a porté l'Amahraspand quand il a rencontré le Prophète et qui symbolise la première créature, fondement de toutes les autres et leur partie la plus intime.

Il serait intéressant de pouvoir discuter ici du schéma émanatiste esquissé par le quatrième livre du *Dēnkart*, et dont les attaches avec le néoplatonisme sont évidentes. Cette discussion excéderait les cadres de notre travail et nous croyons savoir qu'elle sera entreprise sous peu par le P. de Menasce (1). Bornons-nous à en rappeler la structure hiérarchique dont les différents degrés sont définis comme des relations envers le degré qui précède immédiatement. Au sommet, l'Un, identifié ici à Ohrmazd ; c'est de lui que tout procède et, en premier lieu, Vahuman, le Deux, la première créature :

DkM 409.4-7 : ˋ *Hēt ēvak buništ-ič ˋxvat-ič mānāk ˋhast ˋnē čimīk. — ˋDo ˋdoīh i naxust ˋandar hušīkān *ˋkē dahišn *bun ˋhast fratom Vahuman. ˋbē-š bun ˋhač ēβgat vihan i ˋhast dahišn čim.*

« L'Un est le fondement, se ressemble à lui-même et n'est pas causé. Le Deux est la première dualité parmi les intelligibles, première origine de la création, Vahuman. Mais son origine vient de l'Assaut qui est la raison de la création. »

Cette représentation est à la base de l'image de Vahuman que nous montre Zātspram. La première création est une, comme l'est le vêtement de l'Amahraspand ; le fait de son existence signifie que l'Un n'est plus seul, qu'il y a dualité : c'est cette dualité qui est marquée par les cheveux bouclés de Vahuman.

Le trouble apporté par l'Assaut vient de l'extérieur, toute dualité est étrangère à l'essence de l'Un ; mais il est nécessaire pour que la divinité puisse épanouir pleinement ses virtualités cachées ; sa victoire finale ne fait pas de doute.

Le rôle cosmique de Vahuman ressort avec netteté ; son apparition est la condition première pour que s'établisse un dialogue entre les créatures et le Créateur, dialogue par lequel elles contribuent à sa victoire, à l'accroissement de sa force et de son Empire.

Revenons maintenant aux autres descriptions de la rencontre. Ce que dit Zartušt i Bahrām est plutôt banal. Bahman vient au-devant

(1) Dans son édition de *Dk* 4. — V., en attendant, *Une encyclopédie mazdéenne*, 23-29.

de Zoroastre, resplendissant comme le Soleil et revêtu d'une robe toute de lumière. Il lui demande son nom, ce qu'il cherche dans le monde et à quoi il aspire. La réponse du Prophète le satisfait ; il lui enjoint de le suivre pour comparaître devant Dieu dont il apprendra tout ce qu'il désire (1).

Sur l'ordre de Bahman, Zoroastre ferme les yeux et les ouvre aussitôt après. Il se trouve dans le *mēnok* et aperçoit une assemblée (d'anges). Bien qu'une distance de vingt-quatre pas l'en sépare, la lumière qui émane d'eux est assez forte pour que son ombre disparaisse (2). Passant parmi d'autres êtres célestes, le Prophète continue son chemin et finit par arriver auprès de Dieu. Il prononce alors une prière et se met à interroger le Créateur.

L'essentiel du récit est conforme à celui de Zātspram ; quelques détails fabuleux s'y ajoutent et aussi des traces de l'influence islamique (mention des houris).

Ce que rapporte au sujet de la rencontre le *Vičīrkart* (3) est, en revanche, sensiblement différent. En abordant le deuxième bras de la Dāitī et obéissant ainsi à Sroš, Zoroastre le traverse. Il aperçoit en ce moment un homme lumineux et d'apparence spirituelle et en fait part à Mēdyomāh. L'homme, Vahuman, dit au Prophète avec amour : « Sors vite de la rivière Dāitī pour voir les choses (...) d'Ohrmazd dans le monde spirituel, car je suis Vahuman et toi, tu es le Prophète du Créateur bienfaisant. » Sur quoi, Zoroastre aidé par Vahuman monte au Paradis et s'y entretient avec Ohrmazd pendant dix ans.

Ce qui frappe surtout ici, c'est l'absence de la phrase la plus caractéristique de la Gāthā, de la demande de Vohu Manah qui, ailleurs, conditionne tout. Ce n'est plus un choix, une expérience où il joue une part active que le Spitamide est censé avoir vécu ; le messager ne le soumet à aucune épreuve, il se présente directement et nomme Zoroastre Prophète.

La première question de Vahuman revient ailleurs dans le *Vičīrkart* où le contexte lui confère une valeur sensiblement différente. Les entretiens avec le Créateur une fois terminés, Zoroastre descend du Ciel à travers le toit, dans le palais de Vištāsp. Le roi lui demande alors : « Qui es-tu, d'où viens-tu ? » Le Prophète de répondre : « C'est le Créateur bon et saint qui m'a envoyé chez toi comme Prophète (4). »

On voit bien qu'il ne reste plus rien ici de la signification ancienne

(1) 510.
(2) V. 516. Rosenberg adopte la leçon *ki az nūr-šān sāya-i xvēš dīd* mais le ms. *P* a ici *xvad na-dīd*, ce qui doit être la bonne leçon, vu le récit parallèle de Zātspram. Le *Dabistān* offre ici une interprétation *išrāqī* de l'événement.
(3) V. notre commentaire du passage.
(4) Cf. ég. Qazvīnī, éd. Wüstenfeld, 2.267 : *wa-qāla lahu : man anta ? fa-qāla Zarādušt : innī rasūlu'llāhi ilaikum*, « et il dit : « Qui es-tu ? » Zarādušt répondit : « Je suis l'Envoyé de Dieu auprès de vous. » — Cf. également Al-Berūnī, ap. *Documenta islamica inedita*, 75.

de l'épisode ; la transformation présuppose une métaphysique et une prophétologie assez différentes de celles du zoroastrisme ancien.

Dans notre commentaire du passage nous l'avons comparé à la description de la première apparition de Gabriel à Muḥammad, chez Ibn Isḥāq. *Mutatis mutandis*, la phrase de Vahuman revient ici : « O Mahomet ! tu es l'Apôtre de Dieu et moi, je suis Gabriel. »

Cette énonciation forme ici le centre de l'épisode et lui confère son sens, tout comme la question de Vahuman dans les textes de stricte dérivation gāthique. Il ne nous semble pas en conséquence possible de chercher la source de la scène décrite par Ibn Isḥāq — pas plus que celle des épisodes parallèles dans les biographies de Mānī et d'Elxaï précisément dans le récit transmis par le *Dēnkart* (1).

L'argument avec lequel M. Widengren essaie de prouver sa thèse est que, selon *Dk* 7.3.60 :

« Vahuman dit : « O Zoroastre le Spitamide ! Dépose la coupe (?) que « tu portes, que nous puissions nous entretenir avec celui qui t'a créé, « qui m'a créé, qui est le plus saint des esprits, le plus sage des êtres, celui « dont je suis le porte-parole, moi, Vahuman (c'est-à-dire je suis son mes- « sager) (2). »

Il faut beaucoup de bonne volonté pour voir ici le témoignage d'un « standing pattern of Iranian origin, for even Vahuman presents himself to Zoroaster in the « I am » formula, and then confers a message upon him. In this pattern the heavenly Messenger, being the higher ego of the Apostle, comes down to him, introduces himself to him, and declares him to be chosen to be the Apostle of God » (3).

Il y a lieu de souligner : 1) Nulle part, dans le récit du *Dēnkart*, nous ne trouvons de formule dans le genre de « Je suis Vahuman ». L'Amahraspand est introduit (4) par « C'était Vahuman » et ensuite nous lisons : « Et Vahuman vint à sa rencontre. »

2) Après avoir posé des questions à Zoroastre, et reçu des réponses, Vahuman l'assure que la justice existe et l'invite à le suivre pour s'entretenir avec le Créateur ; c'est ici seulement qu'il se déclare le porte-parole de celui-ci : il s'agit d'affirmer avant tout la transcendance d'Ohrmazd par rapport aussi bien à Vahuman qu'à Zoroastre. La nuance n'est pas négligeable. C'est précisément à ce moment que le message de Vahuman est fini et que Zoroastre accepte de le suivre.

3) Même ainsi, la première personne ne se trouve pas dans la version la plus ancienne du récit dont dérivent toutes les autres, le premier chapitre de la *Gāthā Uštavaiti*. M. Widengren semble traiter le texte du *Dēnkart* sans tenir compte de ce fait (5). Il est certain que le septième

(1) Widengren, *Mohammad the Prophet of God*, 124 ss. ; cf. en revanche *Cor* 53.5-18.
(2) *The Great Vohu Manah*, 61.
(3) *Mohammad the Prophet of God*, 126 s.
(4) *Dk* 7.3.52.
(5) *The Great Vohu Manah*, 61, et *Mohammad the Prophet of God*, 124 s.

livre et notamment le chapitre en question repose sur le *Spand nask* de l'Avesta perdu ; mais cette constatation ne suffit pas, le *Spand* repose de son côté en grande partie sur les Gāthā et leur exégèse.

4) Dans aucune version du récit autre que celle du *Vičīrkart*, Vahuman ne proclame Zoroastre Prophète. En revanche, dans l'*Uštavaiti*, le *Varštmānsr* et chez Zātspram c'est celui-ci qui se déclare désireux d'apprendre et de pratiquer ce qu'il aura appris.

En conclusion : Quelle que soit l'origine ultime de l'archétype qui se révèle dans les récits sur la vocation de Mānī, d'Elxaï et de Muḥammad, ce n'est pas dans le récit de la rencontre de Zoroastre avec Vahuman qu'il faut la chercher. La structure de ce dernier est tout à fait différente. En revanche, il y a une influence indéniable de la légende de Muḥammad sur la version la plus récente du récit mazdéen que transmet le *Vičīrkart i dēnīk*.

§ 47. *L'ENTRETIEN*

Ainsi que l'indique le résumé du *Spand* transmis par le huitième livre du *Dēnkart*, ce *nask* contenait un exposé détaillé des entretiens de Zoroastre avec Ohrmazd et les autres Amahraspand :

Dk 8.14.3 ss. : « [3] Comment il atteignit la majorité ; son entretien, à trente ans, avec Ohrmazd ; les sept entretiens en l'espace de dix ans ; [4] ses nombreux miracles révélés par là ; quels sont les sept termes, tous définis et décrits dans l'écrit du *Dēnkart* [5] qui est appelé le *Spand* (?). Sur les sept questions, une question à la fois ; sur l'attribution des autres *nask* à l'occasion de ces sept discussions, *nask* annoncés dans les différents endroits de l'entretien. [6] Sur la date des différentes discussions, leur ouverture et leur levée ; comment chaque fois les Amahraspand s'y sont placés, comment Zoroastre est apparu devant eux et quelle place il occupait ; ce qu'ils lui ont dit et ce qu'ils lui ont montré. [7] Comment Zoroastre s'est vu conférer la Sagesse de l'omniscience et comment Zoroastre a pu voir, grâce à cette Sagesse, le passé et l'avenir, aussi longtemps qu'elle [8] était restée en lui. Ce qui lui en est resté après, il le révéla : sur l'endroit le meilleur, le Paradis, où les justes reçoivent leur récompense conformément aux différents degrés de mérite qu'ils ont acquis en accomplissant de bonnes actions ; sur l'endroit le plus bas et le pire, l'Enfer, où sont châtiés les méchants selon leurs péchés. Qu'entre les deux se trouve le *hamēstakān*, la place de ceux dont les bonnes actions et les péchés se tiennent balance, ainsi que le pont Činvat où sont jugés les bonnes actions et les péchés. Et sur le Corps Futur où seront rétablis les corps de tous les bons et de tous les méchants et toutes les bonnes Créatures seront sauvées de tout mal. [9] Et des renseignements sur plusieurs autres miracles, les paroles de ces sept discussions et le savoir complet de toutes sortes. »

Il est relativement aisé de discerner dans ce résumé (1) plusieurs éléments provenant des Gāthā et de leur exégèse. Nous avons déjà rencontré la sagesse de l'omniscience dans la paraphrase de *Y* 43 contenue

(1) V. plus haut, p. 277.

dans le *Varštmānsr nask* ; et le texte du chapitre gāthique en question mentionne déjà expressément l'entretien entre le Prophète et le Créateur. La suite paraît représenter l'écho de deux chapitres qui suivent.

En effet, *Y* 44 contient une série de questions posées au Créateur relatives aux trois moments essentiels de la cosmologie mazdéenne, la création, la révélation religieuse (c'est-à-dire le moment présent) et la rénovation (1). Le *Varštmānsr nask* conçoit ces questions comme des réponses d'Ohrmazd ; mais leur contenu est le même. Nous allons en citer des extraits importants plus bas et y renvoyons (2).

Du *Varštmānsr*, l'auteur du *Spand* semble avoir retenu ici surtout ce qui a trait au destin posthume de l'âme. Mais la forme extérieure de son récit paraît indiquer une autre source encore : la mention du meilleur endroit (et du pire), ainsi que le fait qu'il s'agit d'un enseignement proclamé paraissent se rattacher à un autre chapitre gāthique, *Y* 45 où, l'entretien une fois terminé, le Prophète proclame l'enseignement reçu (3). Il le fait en indiquant successivement les choses premières, les meilleures et les plus grandes (4). Nous avons discuté le chapitre dans la première partie de notre ouvrage (5) ; voici maintenant sa paraphrase dans le *Varštmānsr* :

Dk 9.38 : [1] *15-om frakart, Atfravaxšy. ʿapar 7 pahromīh i dēn handarz.* [2] *fratom hamīh ʿapāk Dātār Spānāk Mēnok ʿpat nigokšītan āmoxtan varzītan ʿi-š Dēn ; u ēn-ič ʿkū pat-iš ʿbavēt boxtakīh ʿhān i ʿvēh dahišn ʿhač ēβgat.* [3] *Ditīkar ʿapar yuttākīh i ʿhač marnjēnītār Ēnāk Mēnok, nikohītan ʿi-š ʿhač tarmēnišnīh u drujanīh ʿsar ʿi-š ʿhar āhok.* [4] *Sitīkar vīrāstan i xēm ʿpat humat u huxt u huvaršt u ʿēn-ič ʿkū ʿkē ʿšmāh ʿēn mānsr ʿnē ēton varzēt čēgon mēnišn u goβišn aš ʿnē ʿoyšān ʿbaxšend rošnīh ʿbaxšend ʿnē ʿhān i pahrom axvān anāk ʿhast ʿtā ʿo ʿhān i awdom.* [5] *Cahārom ʿapar pahromīh <i> xvētūkdas čēgon-iš ʿkē ʿkad zvatīh dāšnīh ʿu-š dātastān i ʿxvēš zahakīk vēhīh ʿo zahakīk paitākīh u patvandišnīh vistarišnīkīh u kārīkīh u sūtīkīh u zvatīh u dāšnīh xvētūkdas* [6] *fratom Dātār Ohrmazd ʿpat pitarīh i Vahuman i fratom zahak varzītan u ʿhač ʿhān varzišnīh mēnokīk u gētīkīk dām raβākīh u ʿvas patvandīk čēgon ʿhač rošn brēh u ʿhač brēh [u] pērok ʿhač pērok [u] bām ʿbūtan pur-raβišnīhā vistartan u ʿo fraškart patvastan martom pat-ič mēnokīk u gētīkīk vitarīkīh i ʿandar mēnok u gētē Spandarmat ʿhān ʿmātarīk ʿxvarrah patīruftārīh vāspuhrakānēnītan.* [7] *panjom ʿapar kartan dāštan i ʿhan i axvomand u ratomand dastβar, nigokšītan ʿi-š āmok u pat-iš ʿo Ohrmazd dastβarīh nēvak kirpak mizd [ʿpat-iš ʿo Ohrmazd dastβarīh kirpak mizd] ʿhān i pahrom axvān patvastakīh.* [8] *šašom ʿapar*

(1) V. plus haut, p. 239 s.
(2) V. plus bas, p. 397 s.
(3) V. plus haut, p. 246 s.
(4) DUMÉZIL, *Tarpeia*, 86.
(5) V. plus haut, p. 246 s.

stāyišn nyāyišn yazišn i Dātār Ohrmazd. u ʿēn-ič ʿkū ʿpat Vahuman
frāč hampursakīh ʿbavēt ʿu-š xrat sūt čāšēt ʿkū xvāstār ʿto ʿhēh ʿo ruβān
amark-raβišnīh Zartuxšt ʿkū Ohrmazd dāmān xvatāy u ʿmartom šnāyišn
varzišn ʿhān i ʿoy u nyāyišn framān patmān. [9] *ʿapar xvatāyīh i Ohrmazd*
pat-ič mizd puhr ʿdātan ʿiš ʿandar an-oβāmihā ʿhān i gēhān vīrāstār i
ʿvattar višuftār i sūtomand. [10] *ʿēn-ič ʿkū ʿpat bavandak-mēnišnīh ʿēn i*
ʿman ēzišn hamēšak griftār ʿbavēh Spitāmān. [11] *u ʿapar ʿdātan i*
Ohrmazd ʿo dāmān zor ʿhan i zor vīnārtan u tarmēnītan i Ēnāk Mēnok ʿuš
afzārān Ohrmazd u dahišnān ʿhač tarmēnīh ʿapāč ʿo Ēnāk Mēnok u
ʿdēvān ʿhamist ʿkē ʿhān i ʿdēvān-dāt vaštan. [12] *ʿapar stāyišnīh Zartuxšt*
ʿēn-ič ʿkū ʿto ʿhēh sūtomand u ʿto ʿhēh dastβar u pat u ʿpat ʿto ʿhast ʿhān i
afzonīk dēn ʿto ʿbrāt u ham-hāk u harvisp ʿhēh sūtomandān u dost ʿto
ēton ʿhast Vahuman. [13] *Pahrom āpātīh ahrāyīh ʿhast.*

« [1] Chapitre 15, *Atfravaxšyā*. Sur les sept perfections conseillées par la
Religion. [2] La première, communion avec le Créateur, Esprit-Saint, par
obéissance à sa religion, son enseignement et sa pratique. Ceci également :
C'est ainsi que la bonne création est sauvée de l'Assaut. — [3] La deuxième,
séparation avec le Mauvais Esprit destructeur, en le blâmant à cause de son
opposition et de son caractère mensonger qui sont la source de tous les vices.
[4] La troisième : former le caractère par de bonnes pensées, paroles et
actions ; et notamment ceci : « Celui d'entre vous qui ne pratique pas ce
« *mānsr* comme elle est pensée et dite, ne partagera ni la lumière ni la meil-
« leure existence, malheur à lui jusqu'au bout ! » — [5] La quatrième sur
l'excellence du mariage consanguin qui est un don de soi ; sa règle est de
donner sa propre force de la bonne procréation pour faire apparaître la
progéniture, continuer et répandre la lignée, la rendre efficace et utile.
Ce don de soi, le mariage consanguin [6] fut accompli pour la première fois
par Ohrmazd le Créateur quand il engendra, comme père, Vahuman, la
première progéniture. Cet acte mit en mouvement la création du *mēnōk*
et du *gētē* et une nombreuse descendance ; ainsi la lumière engendre la
flamme, la flamme l'éclat, l'éclat la splendeur. Les hommes se répandirent
nombreux et continueront jusqu'à la Rénovation. Grâce à l'expansion des
êtres *mēnōk* et *gētē* dans le *gētē*, Spandarmat fut anoblie en recevant la
dignité de mère. — [7] Cinquième conseil, de nommer et d'entretenir un
chef ayant les qualités d'un *ahu* et d'un *ratu*, d'écouter ses enseignements,
arriver par là à avoir comme chef Ohrmazd, de récolter par là la récompense
de bonnes actions et de se relier ainsi à la meilleure existence. — [8] La
sixième, exalter Ohrmazd le Créateur, l'adorer et lui sacrifier. Ceci notam-
ment : C'est par Vahuman qu'a lieu l'entretien et c'est sa sagesse qui enseigne
le profit : « Tu es capable d'atteindre l'immortalité de l'âme, ô Zoroastre !
« Ohrmazd est le souverain des créatures et, pour le satisfaire, les hommes
« doivent pratiquer son culte, ses ordres et ses mesures. » [9] Sur l'Empire
d'Ohrmazd par la récompense et le châtiment ; sur le fait qu'il crée aux
différentes époques des Sauveurs qui rétablissent le monde et détruisent les
méchants. [10] Ceci également : Par la pensée parfaite tu saisiras toujours
mon culte, ô Spitamide ! [11] Sur le fait qu'Ohrmazd a créé pour les créa-
tures la force et que cette force (les) forme ; que le Mauvais Esprit et ses
instruments s'opposent à Ohrmazd et à ses créatures, mais que cette opposi-
tion se retourne toujours contre le Mauvais Esprit, les *dēv* et toutes les créa-
tures dēviques. [12] Sur l'éloge de Zoroastre ; notamment ceci : « Tu es

Sauveur et « tu es chef et maître et à toi est la sainte Religion ; tu es frère « et compagnon de tous les Sauveurs ; de même Vahuman est ton ami. » [13] Le souverain bien c'est la justice. »

Ainsi que l'indiquent les §§ 8, 10 et 12, le cadre du chapitre a dû être conçu non plus comme la proclamation de la vérité reçue par le Prophète, mais comme cette révélation même. Le *Spand* se rapproche ici davantage du texte gāthique ; mais les deux *nask* s'accordent pou- interpréter la révélation du point de vue éthique. L'orientation eschatologique en moins, le contenu de l'enseignement proclamé par le Prophète aux *kēk* et aux *karap* à son retour du premier entretien selon *Dk* 7.4.11, est substantiellement le même ; ce dernier passage se rattache directement à *Y* 45 et à son exégèse (1).

Les deux chapitres de l'*Uštavaiti* ne sont pas les seuls que les auteurs pehlevis aient mis à contribution pour le récit de l'entretien de Zoroastre avec son Dieu. A vrai dire, ils auraient pu tirer parti de tout l'Avesta : autant que nous puissions en juger, dans l'état fragmentaire de notre documentation, tout le recueil sacré avait la même forme que le *Vidēvdāt*. Zoroastre pose une question, Ahura Mazdā y répond. Cela est conforme à la tradition selon laquelle tout le canon aurait été communiqué au Prophète pendant ses sept entretiens avec les Amahraspand ; mais la même tradition sait également que tout le texte n'a pas été révélé lors de la même séance. Pour le premier entretien, les auteurs qui en parlent, se limitent à évoquer des enseignements contenus dans *Y* 44-45 et certains autres passages gāthiques.

Il y a lieu de mentionner ici avant tout la paraphrase de *Y* 33.12 ss. dans le *Varštmānsr* :

Dk 9.33 : [9] *ʿēn-ič ʿkū ʿkad ātaxš afrožēh ʿēn goβišn frāč ʿgōβ : us moi... ʿtā vačdast ʿsar.* [10] *ʿapar patvāxtan i yazdān 3 yān i Zartuxšt, patokīh i ʿpat frāronīh u frāč daxšak i Dēn, rāmišn i ʿandar ʿhar 2 axvān.* [11] *ʿēn-ič ʿkū ʿsahēt-iš Ēnāk Mēnok ʿkū ahrāyīh ʿapar ʿoy staxmak* <*u*> *amāvand ʿhān zamān ʿkad ʿēstēt Akoman ʿhač ālak i Vahuman, ʿkad pafšīrēt Akōman ʿ*hač Vahuman, ʿnē ʿvēnēt Akoman ʿkē ʿhān i ʿoy rāmēnītārīh ʿgoβēt.* — [12] *u ʿapar ʿ*xvāstan i Zartuxšt ʿhač Ohrmazd nimūtan ʿi-š karp i ātaxš ʿpat mēnok u nimūtan i Ohrmazd ʿo Zartuxšt karp i ātaxš. ʿul vaxšīt ʿhač 2 hadanapat i Ohrmazd.* [13] *u ʿsahistan i Zartuxšt ʿhān ātaxš ʿkū ham gēhān ʿtā ʿul ʿo āsmān vaxšēh ; u mēnītan ʿi-š ʿkū : Nēvak ēton ʿman ʿkad ʿhač ātaxš i afzonīk ʿpat hamīh ʿul vaxšēh ! ʿpat ʿhān apākīh frāč ʿraβom ʿandar astomandān gēhān.* [14] *u guft Ohrmazd ʿkū : Mēnīt-it ēton Zartuxšt ʿkē-t amēnīt ʿbūt (ʿkū-t ʿnē apāyēt mēnītan) ; ʿčē mēnēh, ʿēt Zartuxšt graftār kartan ʿnē šāyēt, ʿkē ʿvēnēh sočān ʿpat ʿhān i čašm venišn ! u anāhokēnīt Zartuxšt ʿēt ātaxš u āhōkēnīt ʿto ʿhē ʿandar gētīkān ; ʿnē to ʿhēh*

(1) Notre commentaire à *Dk* 7.4.5 et 11.

ham-hākīh kartār pēš ʿhač axvān fraškart-kartārīh u ʿod ʿhān i ʿman zahak
ʿpus āhokēnēt ʿandar gētīkān stī ; rātēnē-š ʿo ʿoy (ʿku-š ʿčiš ʿbē ʿdah) hēžē-š,
rāmēnē-š, Zartuxšt.

« [9] Quand tu allumes le feu, récite ces paroles : *us mōi*... jusqu'à la fin
de la strophe. [10] Que les *yazat* accordèrent à Zoroastre trois faveurs :
être ferme en vertu, guidé en religion, heureux dans les deux mondes.
[11] Ceci également : il paraît au Mauvais Esprit que la justice a une forte
emprise sur lui, quand Akōman disparaît devant Vahuman et quand
Akōman s'enfuit devant Vahuman, Akōman ne voit pas celui qui dit sa
joie. [12] Comment Zoroastre demanda à Ohrmazd qu'il lui montrât la
forme du feu dans le *mēnōk* et comment Ohrmazd montra la forme du feu
à Zoroastre. Il flamba de deux *hadanapaita* d'Ohrmazd. [13] Il sembla à
Zoroastre que ce feu montait à travers le monde jusqu'au Ciel ; il pensa :
« Bien à moi, donc, si je crois en même temps que le feu très saint ! Je des-
« cendrai bien avec lui dans le monde matériel. » [14] Mais Ohrmazd dit :
« Tu as pensé, Zoroastre, ce qu'il ne faut pas penser (c'est-à-dire tu ne dois
« pas le penser) ; ce à quoi tu penses, ne saurait être saisi, bien que de tes
« yeux tu le voies brûler ! Et il ne t'a pas fait de mal, ô Zoroastre, mais te
« ferait du mal dans le *gētē*. Tu ne pourras t'associer à lui avant que le monde
« ne soit rénové ; et là-bas, il fera du mal, ce mien fils et descendant. Fais-
« lui des libéralités (c'est-à-dire donne-lui des choses, fais-le flamber, fais-
« lui plaisir), ô Zoroastre ! »

Comme l'indique le § 9, tout ce développement est amené par l'emploi de la strophe *Y* 33.12 dans le culte du feu ; le caractère liturgique ne se dément pas. Il n'est pas encore question d'ordalie, mais l'interprétation n'est pas loin ; elle sera explicite dans les écrits de Zātspram et de Zartušt i Bahrām (1). Dion Chrysostome, en revanche, transmet une tradition beaucoup plus proche (2).

Selon l'auteur grec, Zoroastre s'était retiré sur une montagne pour pratiquer la sagesse (3). Une pluie de feu tombant du ciel incendia la montagne. Les rois et les grands de la Perse s'approchèrent pour prier le feu. Alors Zoroastre, sortant des flammes, leur fit offrir des sacrifices et instruisit les mages de la vraie religion.

Rappelons ici (4) que les entretiens du Prophète avec les Amahraspand se déroulent, en partie, sur de différentes montagnes ; cela pour expliquer le cadre du récit de Dion. D'autre part, le passage à travers le feu précède ici immédiatement la révélation de la religion à Vištāsp, ce qui n'est pas le cas chez Zātspram. Il convient de rapprocher ici la version de la légende selon laquelle Zoroastre, descendant du Ciel, apparut au fils de Lohrāsp porteur — entre autres — d'un feu qui ne faisait pas de mal. Sous des formes différentes, ce motif revient chez

(1) V. plus bas, pp. 334, 336.
(2) Bidez et Cumont comparent ici seulement le fleuve du feu à la fin du monde.
(3) *Oratio*, 36.39-60.
(4) V. plus bas, p. 338.

Daqīqī (1), Ibn al-Āthīr (2), dans le *Vičirkart i dēnīk* (3) — qui identifie le feu comme étant Ātur Burzēn-Mihr. La version de Qazvīnī (4), du *Dabistān* (5), du *Šāristān* (6) et de Mirxond (7) mérite un intérêt particulier : l'apparition du Prophète avec un feu qui ne brûle pas est suivie d'une ordalie par le métal, tout comme chez Zātspram. Seulement chez ce dernier, la scène se passe dans le *mēnok* tandis que les auteurs musulmans la localisent à la cour de Vištāsp.

Déjà West (8) a remarqué que le fait que *Y* 64 qui, dans l'office du *Yasna*, est récité entre l'*Ātaš nyāyiš* et l'*Āb nyāyiš* quand le *zaotar* fait trois pas en avant après avoir quitté sa place, répète pour l'essentiel la seconde moitié de *Y* 49, explique l'interprétation que ce dernier passage a reçue dans le *Varštmānsr* :

Dk 9.43 : [7] *ʿapar čim i gām 3 ʿhač zot gās apastāk-goβišnīhā frāč*
ʿraftan i zot ʿpas ʿhač yašt ʿpat ātaxš ʿsar ʿpat franāpišn ʿo ʿāp zohr
barišnīh : ʿul uzītan i Amahraspandān hamē hanjaman i hampursakīh <i>
Zartuxšt ʿsar ʿpat 3 gām ʿhač damīk ʿo xvaršēt pādak ʿpat humat huxt
huvaršt [8] *handarz i ʿo Zartuxšt ʿpat-ič ʿhān [i] advēnak Amahras-*
pandān ayyāt-ič <i> ʿpas ʿhač yuttākīh i ʿhač vēnišn rād yaštan ;
[9] *u ʿēn-ič ʿkū hač-iš ʿbavēt hamgriftārīh <i> ʿoy i hudānāk hok u*
čihr ʿpat-ič pasačākēnītan i ʿxvēš kunišn ʿo ʿhān i ʿoy advēn.

« [7] Sur le sens des trois pas faits par le *zōt* qui, après la fin du sacrifice
du feu quitte sa place, se rapproche de l'eau en récitant des formules aves-
tiques et en y versant des libations : c'est la montée des Amahraspand à la
fin de toutes les assemblées où ils s'entretenaient avec Zoroastre depuis la
terre jusqu'à la sphère du Soleil à travers les bonnes pensées, paroles et
actions, [8] le conseil imparti à Zoroastre d'agir de cette façon et de célébrer
le souvenir des Amahraspand après qu'ils aient disparu de sa vue. [9] Ceci
notamment : « C'est pour cela que sont récompensés le caractère et la nature
« du sage pour avoir conformé ses actions à son modèle. »

Nous pouvons maintenant citer le récit de Zātspram dont les différentes sources apparaîtront clairement :

ZS 22 : « Sur les questions posées par Zoroastre. [1] Il demanda à Ohr-
mazd : « Quelle est, dans le monde matériel, la première des choses parfaites,
« quelle est la seconde et quelle est la troisième ? »
« [2] Ohrmazd répondit : « La première perfection sont les bonnes pensées,
« la seconde les bonnes paroles, la troisième les bonnes actions. »
« [3] Zoroastre demanda : « Qu'est-ce qui est bon, qu'est-ce qui est meil-
« leur, quelle est la meilleure de toutes les choses ? »
« [4] Ohrmazd répondit : « Le nom des Amahraspand est bon, leur contem-

(1) *Šāh-nāma*, 1439-44.
(2) Ed., Tornberg, 1.152.
(3) P. 43 s.
(4) Wüstenfeld, 2.267.
(5) Rosenberg, *Zarātušt-nāma*, 92, d'après le *Šāristān*.
(6) Ed. Bombay, 1328, p. 190 ss.
(7) Trad. Shea, 287.
(8) *Pahlavi Texts*, 4.393, n. 1.

« plation est meilleure, l'obéissance à eux est la meilleure de toutes les
« choses. »

« [5] Il montra ensuite que les principes étaient deux et qu'ils agissaient toujours séparément ; il dit : « De ces deux Esprits, le méchant choisit les
« pires actions (Ahraman désira les mauvaises actions), mais l'Esprit-Saint
« la justice (Ohrmazd choisit la justice). » Il montra surtout que les êtres de lumière et ceux des ténèbres agissaient toujours séparément ; [6] et dit :
« Quant à nous, les (deux) esprits, ni nos volontés ni nos paroles ni nos
« actions ni nos religions ni nos essences ne s'accordent ; ceux qui ont choisi
« la lumière se rangeront avec les êtres de la lumière, ceux qui ont choisi
« les ténèbres avec les êtres de ténèbres. »

« [7] Le même jour, il lui conféra à trois reprises la sagesse de l'omniscience. Au courant du même premier entretien il lui montra le Ciel dont venaient grande lumière et splendeur, pour lui montrer comment chasser les ténèbres ; car la contemplation de ces choses chasse les ténèbres.

« [8] Il lui montra sa propre apparence qui était à l'instar du Ciel : quand sa tête se trouvait au sommet du Ciel, et ses pieds au Ciel qui est en bas, ses mains touchaient les deux côtés du Ciel. [9] Il avait revêtu le Ciel comme un vêtement. Les six Amahraspand apparurent comme ayant une forme analogue à la sienne de sorte que, l'un après l'autre, ils lui paraissaient se ressembler comme des doigts.

« [10] Les Amahraspand lui montrèrent trois sortes d'ordalies religieuses. [11] La première était l'œuvre du feu. Zoroastre fit trois pas à travers les bonnes pensées, les bonnes paroles et les bonnes actions sans être brûlé.

« [12] La deuxième : du métal fondu fut versé sur sa poitrine et y refroidit. Il le prit avec sa main et le tendit aux Amahraspand. Ohrmazd dit : « Après
« l'acceptation de la pure religion, toutes les fois qu'il y aura contestation
« au sujet de la religion, tes disciples en verseront sur leur corps et le saisi-
« ront avec leurs mains. Grâce à cela, tous les êtres matériels croiront. »

« [13] La troisième : On coupa son corps avec des couteaux, l'intérieur de son ventre apparut, le sang coula ; mais ensuite il y passa la main et fut guéri.

« [14] Tout cela voulait dire : « Toi et tes coreligionnaires, vous accep-
« terez la religion pure avec une ferme conviction de sorte que ni les flammes
« du feu ni les métaux fondus et chauds ni les coups d'épée ne vous feront
« renier la religion. »

Les §§ 1-4 évoquent, d'une façon plutôt vague, *Y* 45 et son exégèse, plutôt par leur style d'ailleurs que par leur contenu. Le § 5 reproduit *Y* 30.5, le § 6, *Y* 45.2. La mention de la Sagesse de l'omniscience nous ramène au *Varštmānsr nask* et à son interprétation de *Y* 43. Les §§ 8-9 développent *Y* 30.5 ; le *Varštmānsr* interprète cette dernière strophe de la façon suivante :

Dk 9.30 : [6] *yoyītan i Ēnāk Mēnok ʿkū ʿhān i ʿvattar mēnišn ʿman ʿhast, Spēnāk Mēnok, ʿhān i ʿvattar goβišn, ʿhān i ʿvattar kunišn ʿhān i tamīktar ʿhast vastrak i ʿvas stawrtar i duš-adartar ʿkū handčand vēš ʿšavend tārīktar dušmat u dušhuxt u dušvaršt ʿman ʿhast xvarišn ʿhān ʿoyšān došam ʿkē ʿandar ʿhān ʿhast ʿpat dušmat dušhuxt dušhuvaršt.* [7] *u guftan i Ohrmazd ʿkū ʿhān i ʿveh mēnišn ʿman ʿhast, Ēnāk Mēnok, u ʿhān i ʿveh goβišn u ʿhān i ʿveh kunišn ; āsmān ʿman ʿhast vastrak ʿkē fratom frāč brīhēnīt ʿhač ʿhān i gētīkān stī ʿkē ʿpat ʿhān sa(n)g ʿapar harvisp sa(n)g ʿbē ʿdāt ʿēstēt (ʿkū-š hamāk gohr ʿandar pēsīt ʿēstēt) humat u huxt <u> huvaršt ʿman ʿhast xvarišn ʿoyšān došam ʿkē ʿandar ʿhān ʿhast ʿpat humat, huxt u huvaršt.*

« [6] Que le Mauvais Esprit hurla : « Les mauvaises pensées m'appar-
« tiennent, ô Esprit-Saint, les mauvaises paroles et les mauvaises actions.
« Le vêtement le plus sombre, le plus violent, le plus abject est à moi, de
« plus en plus obscur à mesure où l'on avance. Les mauvaises pensées,
« paroles et actions sont ma nourriture et je choisis, parmi ceux qui y sont,
« d'après leurs mauvaises pensées, paroles et actions. » [7] Mais Ohrmazd dit : « Les bonnes pensées m'appartiennent, ô Mauvais Esprit, et les bonnes
« paroles et les bonnes actions. Le Ciel est mon vêtement, lui, le premier
« créé parmi les êtres du *gētē*, la roche sur laquelle sont créées toutes les
« roches (c'est-à-dire il est orné de toutes les pierres précieuses). Les bonnes
« pensées, paroles et actions sont ma nourriture et je choisis, parmi ceux
« qui y sont, d'après leurs bonnes pensées, paroles et actions. »

La vision de Zoroastre rapportée par Zātspram contient plus que cela ; c'est peut-être même l'exemple le plus clair de la représentation du Macranthropos cosmique dans la tradition zoroastrienne, celui en tout cas dont les bases gāthiques se laissent le mieux saisir. Il n'est nullement permis de chercher l'origine de cette représentation dans une influence étrangère tardive. L'identité foncière des sept Amahraspand est, d'autre part, bien attestée dans la tradition.

Les §§ 10 ss. parlent de trois sortes d'ordalies. Le point de départ est clair : le § 11 combine les données que nous avons vu fournies par l'exégèse de *Y* 33 et 49. Une fois l'apparition du feu interprétée comme une ordalie, sa mention entraîne celle de deux autres épreuves.

Tels sont les éléments du récit de Zātspram relatifs au premier entretien. Celui de Zartušt i Bahrām (1) présente le même type. La première question ne traite plus des choses les plus parfaites mais des meilleurs des hommes ; il est toutefois possible de rapprocher le contenu des deux réponses. La seconde question et la réponse qu'elle entraîne recouvrent la substance des §§ 4-9 de Zātspram ; tout devient plus vague et plus pittoresque. La vision majestueuse du Macranthropos disparaît, on n'entend parler que de la révolution du ciel, d'un côté, et de l'autre, que des Amahraspand, aussi grands l'un que l'autre, qui ressemblent à des cyprès. Contrairement à l'écrit pehlevi, le *Zarātušt nāma* dit également que le Prophète vit Ahraman au fond de l'Enfer ; le Mauvais Esprit essaya même de le corrompre en l'exhortant à abandonner la religion : réminiscence possible du dix-neuvième chapitre du *Vidēvdāt* ; cet épisode, localisé au moment de la naissance du Prophète (2), a été rangé parmi les récits sur les entretiens ainsi que l'attestent le septième livre du *Dēnkart* (3) et Jaihānī (4).

(1) 524-618.
(2) V. plus haut, p. 289 s.
(3) 7.4.36 ss.
(4) DE MENASCE, *Donum Natalicium Nyberg*, 53.

Après avoir mentionné les trois sortes d'ordalies révélées au Prophète, Zartušt-i Bahrām ajoute une question relative au culte, qu'omet Zātspram : c'est le poète parsi qui conserve ici (1) la tradition ancienne, puisque cette question est quasiment identique à ce que nous avons vu plus haut, d'après le *Varštmānsr*, dans *Dk* 9.38.7-8.

Le récit transmis par Jaihānī diverge assez considérablement de tous ceux que nous avons étudiés jusqu'ici ; point de doute cependant qu'il ne contienne des éléments anciens et qu'il ne représente une tradition authentiquement mazdéenne (2).

Les trois premières questions, les seules qui soient numérotées, traitent directement des problèmes cosmogoniques. Les trois choses qui existent éternellement sont Ohrmazd, sa *Dēn* et sa Parole ; le temps limité est nécessaire pour réduire le mal à néant ; toutes les créatures ont été créées de parties du corps d'Ohrmazd. Ce qui suit a trait à la révélation : révélation mentale à Gayomart ; en paroles et détaillée à Zoroastre qui aura des disciples ; essais de révélation infructueux à Jam, à Frēton, à Kai Kaus et à Kai Kobād, à Karšāsp, essais pourtant nécessaires pour que la religion puisse arriver jusqu'à Zoroastre. Dernière question, enfin, sur le but de la création du monde et de la propagation de la religion : la destruction du démon.

Ce schéma rappelle celui de *Y* 44 et de sa paraphrase dans le *Varštmānsr* ; mais il s'agit beaucoup plus d'une élaboration des thèmes esquissés que de leur reproduction littérale.

L'affirmation que la *Dēn* coexiste éternellement avec Ohrmazd et sa Parole peut-être déduite de *Y* 44.1-2 et de la paraphrase *Dk* 9.37.1 : dans le premier texte on demande quel fut le début de la meilleure existence et on affirme la guérison de l'être ; dans le second nous lisons que le bonheur de chacun provient de la religion. Dans son commentaire du passage, le *Bak* parle également de la récitation de la religion (7). Tout cela est assez vague, mais n'exclut pas la possibilité de rattacher la première question de Zoroastre ici à une exégèse des premières strophes du second chapitre de l'*Uštavaiti*.

La dérivation de la deuxième question est plus claire. Nous verrons plus loin que l'élaboration de la doctrine du temps se rattache, dans la tradition mazdéenne, à l'exégèse de *Y* 44.3-5 ; les témoignages du *Varštmānsr*, de Zātspram et de son frère sont ici décisifs (3).

Quant à la création de toutes les choses à partir du corps d'Ohrmazd, c'est une réponse possible aux questions posées *Y* 44.3-5 ; mais une influence de la tradition sur la vision de Zoroastre que transmet Zātspram n'est pas à écarter.

Si l'opposition entre le caractère de la révélation reçue par Gayomart

(1) 595 ss.
(2) De MENASCE, *ibid.*, 51 ss.
(3) V. plus bas, p. 395 ss.

et celle destinée à Zoroastre ne se retrouve pas dans *Y* 44 et le *Varštmānsr*, les deux textes insistent suffisamment sur le fait que le Prophète doit enseigner la religion aux autres (1) pour que la mention qui en est faite chez Jaihānī ne nous étonne pas.

La mention de Gayomart amène celle de quelques autres prédécesseurs de Zoroastre. Ici ce n'est plus *Y* 44 qui a servi de point de départ, mais une exégèse de *Y* 43.12 qu'attestent aussi bien la version pehlevie que le *Varštmānsr* (2).

Y 44.10 affirme déjà explicitement que la religion fait prospérer les *gaēθā* ; les dernières strophes du chapitre traitent bien de la grande crise finale. Le *Bak* comme le *Varštmānsr* lisent ici la doctrine selon laquelle la propagation de la religion amènera la rénovation. Ce qu'en dit le second (3) se rapproche beaucoup de l'affirmation de Jaihānī selon qui :

« Le pervers démon ne peut être réduit à rien que par la création du monde et la propagation de la *Dēn*. Sans la propagation de la *Dēn* les affaires de ce monde ne sauraient progresser (4). »

Cette brève analyse suffit pour montrer en quoi consiste la différence entre le récit de Zātspram et celui de Jaihānī : c'est que le premier prend comme point de départ l'exégèse de *Y* 45 et la complète avec des éléments empruntés à quelques autres passages gāthiques tandis que le second suit une source où le récit de l'entretien entre le Prophète et Ohrmazd puisait sa matière surtout dans *Y* 44 et ses commentaires.

§ 48. *LES ENTRETIENS AVEC LES AMAHRASPAND*

Jaihānī commence son récit :

« La religion de Zardušt est la proclamation de la Dēn Mazdēsnān. On y adore Ormuzd. Les anges médiateurs de son message sont : Bahman, Ardībihišt, Šahrēvar, Isfandarmad, Hordad et Mordad. Zardušt les aperçut en vision et reçut d'eux les sciences. Il eut des entretiens avec Ormuzd sans intermédiaire (5). »

Nous avons parlé jusqu'ici de ces entretiens sans intermédiaire ; Jaihānī ne décrit pas les autres. Ils sont cependant bien connus par la tradition ; le résumé du *Spand* dans le huitième livre du *Dēnkart* dit que le *nask* contenait le récit détaillé des paroles qui y avaient été échangées. Le septième livre est encore moins bavard à leur sujet et se borne tout simplement à dire (6) : « Sur les miracles révélés depuis le premier entretien jusqu'à la fin du septième entretien, ce qui a eu lieu en l'espace

(1) Y 44.6 ; *Dk* 9.37.4, v. plus bas, p. 397 s.
(2) V. notre commentaire de la *Conversion de Vištāsp selon la rivāyat pehlevie*.
(3) V. plus haut.
(4) De MENASCE, *loc. cit.*, 52.
(5) *Ibid.*, 51.
(6) *Dk* 7.4.1.

de dix ans. » Le cinquième ne mentionne même pas le nombre d'entretiens. En revanche, Zātspram énumère les sept entretiens et les lieux où ils se sont déroulés :

ZS 23 : « Sur les sept entretiens correspondant aux sept Amahraspand qui ont eu lieu en sept endroits différents.

« [1] Pour le premier, avec Ohrmazd, Zoroastre vint, apportant son propre corps ohrmazdien, s'entretenir au bord de la rivière Dāitī.

« [2] Pour le second, avec Vahuman, cinq espèces d'animaux, qui sont le symbole gētīkien de Vahuman, vinrent avec Zoroastre à Hukar Usind. Ce jour-là, avant de se rendre à l'entretien, ils reçurent le don de la parole et parlèrent le langage humain. C'étaient : des aquatiques, une espèce de poisson nommée Arzoh ; des souterrains, la martre blanche et l'hermine blanche ; des oiseaux, l'oiseau Karšipt et l'oiseau Sēn ; une espèce d'aquatiques ; des animaux nomades, le lièvre qui montre aux animaux le chemin de l'eau ; et des animaux de pâturages, l'âne-bouc blanc. Ils reçurent d'Ohrmazd la religion en langage humain et furent appointés chefs des cinq classes, afin qu'ils enseignent, dans leur langage propre, la religion dans la mesure où ils en sont capables. Quant à Zoroastre, on lui enjoignit et recommanda avec insistance dans la religion de ne pas tuer ou maltraiter les animaux des cinq classes mais de veiller sur eux.

« [3] Pour le troisième entretien, avec Artvahišt, les esprits des feux vinrent avec Zoroastre à l'entretien au bord de la rivière Tōjan. A cet entretien, on lui montra comment il faut soigner le feu Varhrān et veiller sur tous les feux et les satisfaire.

« [4] Pour le quatrième entretien, avec Šahrēvar, les esprits des métaux vinrent avec Zoroastre au rendez-vous, dans le district de Srāy au-dessus de Mēvan ; on lui apprit comment agir avec les armes et les outils pour soigner les métaux.

« [5] Pour le cinquième entretien, avec Spandarmat, les esprits des *kišvar*, des pays, des provinces, des districts et des villages, dans la mesure où c'était nécessaire, vinrent avec Zoroastre au rendez-vous au bord du Satvēs (c'est un canal qui vient de la montagne Asnavand et se déverse dans la Dāitī). On lui enseigna comment garder et satisfaire la terre et notamment en lui révélant qu'il faut nommer dans chaque village un témoin véridique ; dans chaque district un juge connaissant la loi ; un *magupat* épris de vérité dans chaque province ; un chef pur dans chaque région — et au-dessus de tous un conseiller spirituel, le grand *magupat* ; c'est ainsi que s'établit l'empire d'Ohrmazd.

« [6] Pour le sixième entretien, avec Hordat, les esprits des lacs et des rivières vinrent avec Zoroastre au rendez-vous sur la montagne Asnavand. On y dit comment veiller sur les eaux et les satisfaire.

« [7] Pour le septième entretien, avec Amurdat, les esprits des plantes vinrent avec Zoroastre au rendez-vous au bord de Darjan, au bord de la rivière Dāitī et dans d'autres endroits ; on y révéla comment veiller sur les plantes et les satisfaire.

« [8] Ces sept problèmes furent enseignés dans l'espace d'un hiver, c'est-à-dire cinq mois, en dix ans. »

Aussi bien le *Dēnkart* que Zātspram insistent sur le fait que les entretiens ont eu lieu indépendamment l'un de l'autre et que le Prophète s'y rendait pour rencontrer tour à tour chacun des sept Amahraspand. Il s'agit essentiellement de la révélation des différentes parties de la reli-

gion et de la loi, chaque Entité enseignant la façon d'agir dans le domaine qui lui est propre : Vahuman indique à Zoroastre comment traiter le bétail, Ašvahišt comment protéger le feu, etc.

Les entretiens s'échelonnent sur l'espace de dix ans mais ne l'occupent pas entièrement, tant s'en faut. Zātspram indique même cinq mois comme leur durée globale. Le *Dēnkart* parle du retour de Zoroastre du premier entretien au bout de deux ans (1).

Tout changera dans les textes plus récents comme le *Zarātušt-nāma* ou le *Vičirkart i dēnīk*. Zartušt i Bahrām (2) connaît encore la tradition sur les sept entretiens et la répartition fonctionnelle est même très claire chez lui ; notamment Šahrēvar garde ici, comme chez Zātspram, son ancienne relation à la force guerrière si bien mise en évidence par M. Dumézil (3) ; les prescriptions enseignées au Prophète sont même beaucoup plus détaillées. La principale différence avec l'écrit pehlevi est que Spandarmat n'a plus aucun rapport avec l'organisation territoriale et administrative. On exige seulement du Prophète de ne pas souiller la terre, de la labourer, etc. (4).

Mais les entretiens, au lieu de s'étaler sur une période de dix ans, se suivent immédiatement. Le Prophète voit Ohrmazd et se retire après l'entretien ; avant de retourner sur Terre, il est abordé par Bahman. C'est ensuite le tour d'Ašvahišt, celui de Šahrēvar, etc. Alors seulement il rentre dans le monde ici-bas (5) pour se trouver au milieu des sorciers.

De là découle une seconde différence : Zoroastre est seul au rendez-vous, il n'est plus accompagné des esprits de différentes créatures. Cela n'est pas sans importance ; de même que les animaux qui, selon Zātspram, accompagnent le Prophète à l'entretien avec Vahuman deviennent les *rat* de leurs classes respectives, Zoroastre est le *rat* de tous les êtres *gētē*. La transformation de la tradition chez le poète parsi équivaut ainsi à la perte d'une partie de la valeur symbolique du récit.

Le récit du *Vičirkart i dēnīk* est beaucoup plus altéré. Après avoir affirmé que Zoroastre était resté dix ans parmi les esprits et les Amahraspand, le texte dit qu'au bout de ce temps, il descendit du Ciel dans le monde le jour de Hordat du mois de Fravartīn et entra dans le palais du roi Vištāsp en fendant son toit en deux (6).

Ainsi le fabuleux prévaut en fin de compte, Zoroastre ne s'efforce plus, comme dans le *Dēnkart* (7), de convertir sans succès ses adversaires, on ne parle plus de son long apostolat infructueux de dix ans comme

(1) 7.4.2.
(2) 619-725.
(3) *Naissance d'archanges*, 136-156, notamment 153 ss.
(4) 668-678.
(5) 709.
(6) A comp. ici IBN AL-ATĪR, 181 ; QAZVĪNĪ, 2.267.
(7) V. plus bas, p. 341 ss.

chez Zātspram (1) ; tout est merveilleusement facile, le Prophète descend directement du Ciel dans la maison de Vištāsp (2).

La *rivāyat* pehlevie est bien loin de présenter cette version extrême ; elle se borne à dire que le Prophète s'entretint pendant dix ans — et aussi que pendant la même période il eut à souffrir toutes sortes de tribulations (3). C'est le récit de ces tribulations dont nous allons nous occuper maintenant.

§ 49. *L'APOSTOLAT ET SES ÉPREUVES*

Ce qui, dans la tradition mazdéenne, distingue la révélation religieuse obtenue par Zoroastre de celle qui avait été impartie à Gayomart, c'est surtout le fait que le Prophète doit la proclamer aux hommes et les convertir. Aussi bien les textes parlant des entretiens insistent-ils sur ce fait. Rappelons ici notamment les récits du premier entretien — à la naissance du prophète — transmis par le dix-neuvième chapitre du *Vidēvdāt* et le premier chapitre du *Varštmānsr*. Citons encore un autre texte, la fin du douzième chapitre de ce dernier. Le passage suit immédiatement celui où il est question de la rétribution de Zoroastre que nous allons citer plus bas (4).

Dk 9.35 : [18] *ʿxvāst-ič Zartuxšt ʿhač Ohrmazd ʿkū ʿdah o ʿman ʿhān i ʿmartān i takīkān ʿbavēt hāvišt ʿpat ʿapar-mēnišnīh ʿo Dēn ʿkē ʿēn i ʿman Dēn i mazdēstān raβākīh-ič ʿdahānd, ʿkē-č ʿo ʿēn i ʿman ʿveh varzišn nikēžend u frāč <v>āwarīkānīh-ič <i> kart i ʿman ʿpat vāwarīkān ʿdārend.* [19] *guft-iš Ohrmazd ʿkū ʿdahom ʿo ʿto ʿhān i axvān ʿmartān i takīkān ʿbavēt hāvišt, ʿoyšān ʿto ʿhend ʿxvēš u ʿoyšān ērmān ʿoyšān ham-hāk u ʿoyšān vālon ʿkē ʿēt i ʿto Dēn i mazdēstān raβākīh ʿdahend.* [20] *ʿvas ʿto ʿoyšān Zartuxšt hāčē ʿušān franāmē ʿu-t ʿpat ʿhān i ʿoyšān yazišn u nyāyišn ʿdahīhēt ʿhān i yašt ahrāyīh ʿto ʿo ruβān ʿapāk ; ʿu-t jān ʿhač ʿamāhʿhast u tan-ič Zartuxšt.* [21] *frač o ʿto ʿandar ʿhar 2 axvān ʿrasom *o ayyārīh ʿkē Dātār Ohrmazd ʿhom, arzānīk ʿbavēh ʿpāt ʿoyšān ʿhar 2 Hordat Amurdat ʿpat rāmēnītārīh i ʿman ʿkē Ohrmazd ʿhom ʿpat ʿoyšān ʿsaxvan kunišn ʿkē ʿo ʿto ʿman frāč guft <kē> ʿhač mēnokān afzonīktom *ʿhom.* — [22] *guft-iš Zartuxšt ʿkū xvāstār ʿpat ʿhān i ʿto amavand ʿbūt ʿhend.* — [23] *guft-iš Ohrmazd ʿkū xvāstār u amāvand ʿbavēh ʿandar axv i astomand.* — [24] *guft-iš Zartuxšt ʿkū rāmēnītārīh ʿto ʿo ʿamāh ʿpat dēr-rasišnīh i ʿgyān ʿhastān hudahaktom ʿkū mān ʿdahēh !* — [25] *guft-iš Ohrmazd ʿkū rāmēnom ʿto Zartuxšt ʿandar ʿhān i pahrom axvān (i) ahraβān.*

« [18] Zoroastre demanda à Ohrmazd : « Accorde-moi que des hommes « vaillants soient mes disciples et qu'ils pensent selon la religion ; qu'ils

(1) *ZS* 24.1-3.
(2) Pp. 42 ss.
(3) *CV* 5 ss.
(4) V. plus bas, p. 514.

« fassent progresser ma religion mazdéenne, que ceux à qui j'ai expliqué les « bonnes actions et devant qui j'ai donné mes preuves en soient convaincus ! » [19] Ohrmazd dit : « Je t'accorderai que des hommes vaillants soient tes dis- « ciples ; ceux-là te seront proches et te seront amis, te seront compagnons « et associés (1), qui feront progresser ta religion mazdéenne. [20] Convertis- « les nombreux, ô Zoroastre, et commande-leur : par les sacrifices et les « cultes qu'ils auront célébrés, la justice de la libéralité sacrifiée sera asso- « ciée à ton âme ; mais c'est de nous que vient ton âme, ô Zoroastre, et ton « corps aussi ! [21] Je viendrai à toi dans les deux mondes et je t'appor- « terai mon aide, moi, Ohrmazd le Créateur. Tu mériteras les deux : Hōrdat « et Amurdat, (tu mériteras) que je te cause de la joie, pour avoir mis en « pratique les paroles que je t'ai enseignées, moi, le plus saint des esprits ! » — [22] Zoroastre dit : « Des puissants sont devenus forts par toi. » [23] Ohrmazd dit : « Fort et puissant tu seras dans le monde matériel. » [24] Zoroastre dit : « Réjouis-nous avec une vie longue, ô le plus bienfaiteur des êtres « (donne-la-moi) ! » — [25] Ohrmazd dit : « Je te réjouirai ô Zoroastre, dans « la meilleure existence des justes. »

Le passage est apparemment une paraphrase de *Y* 40 s. Déjà dans le texte original ces deux chapitres formulent des demandes de la présence des hommes puissants, des *xvaētu*, des *vərəzənya* et des *aryaman*. L'interprétation de la version pehlevie est pratiquement identique à celle du *Varštmānsr* : il s'agit de convertir des hommes puissants, d'attirer à la religion des *xvēš*, des *vālon* et des *ērman*.

Tout cela ne laisse pas d'être caractéristique ; c'est exactement l'opposé de l'état décrit par la première strophe du quatrième chapitre de l'*Uštavaitī*. Après la prédication enthousiaste de *Y* 45 et surtout l'image idéale de ses derniers versets, c'est un cri de désespoir. La réalité présente est tout autre ; le Prophète est descendu sur terre où il n'est accepté ni par les *xvaētu* ni par le *vərəzəna* ni par l'*aryaman*, moins encore par les méchants tyrans des pays (1).

Toute la première partie du chapitre gāthique continue sur le même ton, c'est une polémique contre les méchants, contre ceux qui n'acceptent pas le message et sont bons pour les méchants. Parmi ces derniers, deux catégories sont mentionnées spécialement à la strophe 11 : les *kavi* et les *karapan*.

Nous avons maintenant tous les éléments pour comprendre ce que dit le septième livre du *Dēnkart* sur le début de l'apostolat de Zoroastre quand, au bout de deux années, il s'est mis à proclamer la religion au milieu des *kēk* et des *karap* (2). Le contenu de son message (3) est rigoureusement conforme à l'interprétation traditionnelle de *Y* 45 ; le proclamant, le Prophète se heurte à l'hostilité des ennemis dont parle *Y* 46.

Parmi les doctrines enseignées, une grande importance est attribuée au mariage consanguin. Rappelons ici que la strophe *Y* 45.4 est la seule

(1) V. plus haut, p. 184 s.
(2) 7.4.2.
(3) *Ibid.*, 7.4.4 s., 11.

strophe gāthique où les commentateurs ont vu une allusion à cette pratique. La dépendance littéraire du début de *Dk* 7.4 de l'exégèse de *Y* 45 est ainsi confirmée. Mais l'écrit pehlevi contient encore autre chose.

C'est précisément la pratique en question qui provoque l'opposition la plus violente. L'opposant principal est le fils de Tūr i Urvāitādeng i Usixšan, seigneur généreux et guerrier puissant. N'était-ce le *xvētūkdas*, il aurait accepté ce que dit Zoroastre. Ohrmazd l'aurait rendu pour toujours le plus puissant parmi les hommes guerriers (1). Mais précisément, il ne se laisse pas convertir ; et le Prophète prononce contre lui une malédiction se rapportant notamment au sort posthume de son âme : *zat-xvāstār ahrāyīh tanāpuhrakān markarzān xrosišn dātār 'o rußān* (2). Les trois épithètes reviennent *Vd* 5.11 (3) ; la dernière : av. *xraodat-urvan*. Ce terme avestique est basé de son côté sur des passages comme *Y* 46.11 et 51.13 (4), où il est question du châtiment qui attend les méchants au pont Cinvat ; dans le premier, ce sont les *kavi* et les *karapan*, dans le second un méchant non précisé, peut-être identique au *kəvīna vaēipya* de la strophe précédente. Le châtiment de Tūr i Urvāitādeng est analogue à celui dont sont menacés les adversaires du Prophète dans *Y* 46.

On remarquera que le sort des *kavi* et des *karapan* est ici exactement le contraire de celui des bons qui, selon la strophe 10, traverseront le même pont ayant le Prophète à leur tête. La version pehlevie interprète les deux derniers versets de la strophe en question :

[*d*] *'kē-č hāčam 'o 'hān i šmāh nyāyišn ('o dēn i 'šmāh)* [*e*] *frāč 'oyšān harvisp 'pat Čih vitarak franāmend ('kū 'oyšān Zartuxšt hāvišt 'hend hamāk garotmānīk 'hend).*

« [*d*] Ceux que je convertirai à votre culte (à votre religion), [*e*] traverseront tous le pont Činvat (c'est-à-dire les disciples de Zoroastre iront tous dans le Garōtmān). »

Selon cette interprétation (5), le passage par le pont Činvat dépend, en premier lieu, de l'acceptation de la religion de Zoroastre. Cela est d'ailleurs conforme à toute la tradition ; aussi bien selon *Vd* 19, que selon le *Varštmānsr* et le *Vištāsp yašt* le salut de l'âme dépend de l'acceptation de la religion (6). La damnation de Tūr i Urvāitādeng découle logiquement de son refus d'accepter la religion et notamment de ce qu'il y a de plus inédit en elle, le mariage consanguin.

Que Tūr i Urvāitādeng soit assimilé aux ennemis du Prophète

(1) *Ibid.*, 13-20.
(2) V. *ibid.*, 13-20.
(3) V. notre commentaire du passage.
(4) Cf. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, s. v.
(5) V. aussi *Bak* 15 (*Dk* 9.61.7-10).
(6) V. plus haut, p. 291, et plus bas, p. 355 ss.

mentionnés par les Gāthā, n'est pas l'effet du hasard. Le nom du personnage contient au moins deux termes qui déterminent sa fonction. Le premier, *Usixšan*, suffit pour le classer. *Usij*, nom. *usixš* correspond à véd. *uśij* qui désigne une espèce (?) de prêtres et est employé souvent comme désignation ou épithète d'Agni, d'Uṣas ou de sacrificateurs humains. Le seul passage gāthique où le mot est attesté, *Y* 44.20 le fait apparaître à côté des *kavi* et des *karapan* ; il paraît même possible de l'interpréter ici comme épithète de ces derniers. Son apparition ici range Urvāitādeng avec eux.

L'autre terme est le nom même de Tūr. Nous avons insisté ailleurs (1) sur la connexion des Tūra avec la fonction guerrière ; et le texte même insiste sur sa qualité de guerrier.

Tūr i Urvāitādeng i Usixšan est donc désigné par son nom même comme un guerrier ennemi de la religion.

Le second personnage avec qui le Prophète n'a pas plus de succès est d'un type différent. C'est un *karap*, Vaidvoišt, de ceux qui ne sacrifient (?) pas à Ohrmazd. Il se prétend Ohrmazd ; il est plus Dieu qu'Ohrmazd et Zartušt ; sa richesse ne vient pas d'eux, il possède plusieurs troupeaux de milliers de porcs. Aussi refuse-t-il de donner un tribut à Ohrmazd qui le lui réclame par Zoroastre (2). Son châtiment sera terrible, la troisième nuit après sa mort il sera abandonné dans les airs.

Le personnage réunit les traits de la troisième (richesse) et de la première fonction ; les seconds prédominent, surtout en tenant compte de l'opposition aussi bien envers Tūr i Urvāitādeng qu'envers Paršat-gāv dont il sera question tout à l'heure.

Jaihānī (3) et le *Dabistān* (4) connaissent l'histoire de deux rois méchants qui avaient refusé de se convertir et furent châtiés d'une façon exemplaire. La description de ce châtiment paraît influencée par la menace proférée contre Vištāsp par les Amahraspand au cas où il n'accepterait pas la religion (5) ; mais l'identité foncière des deux rois avec Tūr i Urvāitādeng et Vaēdvoišt ne fait pas de doute (6).

Un troisième personnage, Paršatgāv, réserve à Zoroastre un accueil bien différent (7). Le Prophète porte l'eau de Hom qu'il a puisée au moment où Vahuman l'a amené à l'entretien. Ohrmazd lui ordonne de ne pas la donner aux hommes adorateurs des *dēv* — qui l'auraient offerte à ceux-ci ou versée sur la place des fêtes (c'est peut-être l'unique allusion du *Dēnkart* à la place des fêtes où, selon Zātspram, on célébrait la fête

(1) *JA* 240.1951.455-463.
(2) 7.4.21-28.
(3) De MENASCE, *loc. cit.*, 54.
(4) ROSENBERG, *Le Livre de Zoroastre*, p. 92 du texte persan.
(5) Ainsi JACKSON, *Zoroaster*, 58 ; de MENASCE, *loc. cit.*, 54, n. 5.
(6) V. notre commentaire du passage du *Dēnkart*.
(7) *Dk* 7.4.29-35.

du printemps au moment où Zoroastre se rendait à l'entretien), mais de la donner à un taureau malade de quatre ans pour le guérir.

Le Prophète obéit et se rend auprès de Paršatgāv ; il lui demande d'exalter la justice, de blâmer les *dēv*, d'accepter le mazdéisme zoroastrien et de contredire les méchants. Sauf en ce qui concerne le troisième point, Paršatgāv obéit. En récompense de son exaltation de la justice, Zoroastre donne l'eau de Hom au taureau malade qui est guéri.

Il est assez malaisé de dire si Paršatgāv et le taureau de quatre ans sont identiques. Il ne s'agit en aucun cas d'une opposition entre leurs attitudes envers la religion (1) ; c'est en récompense de l'exaltation de la justice par le premier que le second est guéri. Et nous avons vu le *Varštmānsr* (2) mentionner Paršatgāv parmi les convertis.

Jaihānī fait précéder l'épisode des deux rois par la mention des combats du Prophète par les *dēv* (3) ; le *Dēnkart* en parle immédiatement après le récit de la guérison du taureau (4). Deux motifs différents se trouvent combinés ici, la destruction de l'apparence corporelle des *dēv* et l'entretien du Prophète avec Ohrmazd à leur sujet.

Le premier est amplement attesté (5) ; dans la tradition pehlevie, c'est l'œuvre la plus importante du Prophète qui sera complétée par les Sauveurs futurs.

Ce que dit le *Dēnkart* à ce sujet est puisé à deux sources différentes. La première est le début du dix-neuvième chapitre du *Vidēvdāt* où il est déjà question de la défaite des démons à la suite de la récitation de l'*Ahuna vairya* par Zoroastre, bien que le contexte ne soit pas exactement le même (6).

Mais cette citation — d'où certains éléments essentiels, telle la localisation de la scène dans la maison de Purušāsp au bord de la Darjā, sont absents — ne sert que d'introduction à celle de *Yt* 19.79 ss., qui est beaucoup plus explicite et qui parle de la destruction de l'apparence corporelle des démons à la suite de la première récitation de la formule sacrée par le Prophète.

Aussi bien Zartušt Bahrām que Jaihānī conservent l'épisode avec une fidélité remarquable. Seulement tandis que le premier (7) parle de la récitation d'une strophe de l'Avesta et du Zand, le second mentionne (8) vingt et un versets de l'Avesta ; mais l'allusion à l'*Ahuvar* est claire dans les deux cas. Ce qui suit est au fond beaucoup plus intéressant (9). Zoroastre s'entretient avec le Créateur sur les *dēv* et leurs adorateurs.

(1) Ainsi JACKSON, *Zoroaster*, 45.
(2) V. plus haut, p. 293 s.
(3) 53 s.
(4) *Dk* 7.4.36 ss.
(5) *Yt* 19.78 ss., etc.
(6) V. plus haut, p. 290 s.
(7) 709-725.
(8) De MENASCE, *op. cit.*, 54 et n. 1.
(9) *Dk* 7.4.47 ss.

Des *daivayasna* sont mentionnés dans le *Vidēvdāt* (1), ainsi que leurs méfaits. Mais il est difficile d'en trouver ici des reflets directs. Le sujet de l'entretien n'est pas l'existence des idolâtres, mais le problème de savoir quel profit ils peuvent obtenir de leurs maîtres (2). Cela nous permet de voir beaucoup plus clair dans l'affaire. Ici encore, le point de départ est une strophe gāthique, *Y* 44.20 :

čiθənā mazdā huxšaθrā daēvā åŋhārə | at it pərəsā yōi pišyeintī aēibyō kąm | yāiš gąm karapā usixščā aēšəmāi dātā | yačā kavā aŋmənī urudoyatā | nōit hīm mīzən ašā vastrəm fradaiŋhē ||

« Comment donc, ô Mazdā, les *daiva* ont été de bons souverains ? Je le demande à ceux qui ... à eux, à ceux pour qui le *karapan* et l'*usij* livrent le taureau à la fureur, sur ce que le *kavi* hurla en son âme — mais qui ne cultivent pas la prairie selon Aša pour qu'elle prospère ? »

En bref : quelles faveurs les *daiva* peuvent-ils accorder à leurs adhérents qui commettent des actions qui paraissent criminelles, mais qui ne cultivent pas la terre qui est la véritable source de la prospérité. Auparavant on demande la récompense de celui qui sacrifie à Ahura Mazdā. Les adorateurs des démons seraient-ils mieux récompensés ?

La paraphrase du *Varštmānsr* est ici :

Dk 9.37.11 : *'ēn-ič 'kū Zartuxšt pursīt 'hač Ohrmazd 'kū čēgon hakurč Ohrmazd 'dēv āšnāk huxvatāy 'būt čēgon išān 'andar gēhān mēnend 'kū-šān [u] nēvakīh hač-iš 'būt ? — 'u-š guft Ohrmazd 'kū 'bavend ['kend] 'dēv, Zartuxšt, dušxvatāy, 'nē huxvatāy ; 'pat-ič mizd 'hān i ahrāyīh kār frāč 'dahend.*

« Ceci également : Zoroastre demanda à Ohrmazd : « Les *dēv* sont-ils « jamais connus, ô Ohrmazd, comme étant de bons souverains, ainsi qu'on le « croit dans le monde : que du bien peut venir d'eux ? » — Ohrmazd dit : « Les *dēv*, ô Zoroastre, sont de mauvais souverains, non de bons ; et même « contre récompense ils n'accomplissent pas les œuvres de la justice ». »

Contrairement au texte gāthique et à la paraphrase du *Varstmānsr*, dans le *Dēnkart* c'est Ohrmazd qui pose des questions et le Prophète qui répond.

La dernière question d'Ohrmazd concerne la façon dont les *dēv* se séparent de leurs adorateurs ; la divinité en profite ensuite pour affirmer que Zoroastre est libre de regarder où il veut, en revenant de l'entretien, jamais il ne se séparera de lui en secret comme le font les démons.

Cette question constitue la transition à un dernier épisode. Ohrmazd met le Prophète en garde contre une tentative des démons de le corrompre : il ne doit pas croire à une *druj* qui se présentera à lui avec un collier d'or mais doit réciter l'*Ahuvar* pour la chasser.

(1) *Vd* 7.53 ss.
(2) Notamment 51 ss.

En effet, revenant de l'entretien, Zoroastre trouve à côté de la coupe qu'il avait déposée en suivant Vahuman une femme au collier d'or qui se présente à lui comme étant Spandarmat et lui demande de s'unir à elle. Il refuse et exige qu'elle lui montre son dos ; après l'avoir refusé trois fois, la *druj* obéit — et son identité devient claire. Zoroastre récite un *Ahuvar*, la pseudo-Spandarmat disparaît ; c'était le *karap* Cēšmak.

M. Junker qui a consacré un article à l'épisode croit que la *druj* symbolise ici le monde d'ici-bas et ses tentations, auxquelles le Prophète résiste avec succès (1).

Nous voudrions insister ici sur un autre aspect qui se dégage de la comparaison du récit du *Dēnkart* avec celui de Zātspram. Celui-ci parle, à propos des dix années ayant suivi le premier entretien de choses tout à fait différentes :

ZS 24 : « Sur l'accomplissement de la Religion : [1] Au bout de dix ans, Mēdyōmāh fils d'Arastay, fut converti par Zoroastre. [2] Après avoir reçu l'enseignement, Zoroastre revint s'entretenir avec Ohrmazd et dit : « En « dix ans je n'ai converti qu'un seul homme. » — [3] Ohrmazd dit : « Des jours « viendront où le nombre de ceux qui n'auront pas été convertis sera le « même ; ce sera la création du monde à la Rénovation quand, Dahāk « excepté, tout le monde se sera converti à la loi de la Rénovation ; mais « le non-repentir de Dahāk lui vaudra d'être tué. »

« [4] Lors du même entretien, après avoir quitté Ohrmazd, il se rendit chez Spandarmat pour marquer complètement la Religion dans son esprit. »

Un seul point comparable : tandis que chez Zātspram la révélation de la religion est terminée par un entretien avec Spandarmat, le *Dēnkart* met le Prophète, lors de sa descente, en face d'une mauvaise pseudo-Spandarmat. La valeur symbolique des deux traditions semble identique.

Quant à la conversion de Mēdyomāh, la tradition paraît ancienne ; *Y* 50.9 nous entendons déjà parler de l'adhésion de Maidyōmāŋha à la religion (2). Mais nulle part l'affirmation n'est aussi nette que chez Zātspram qui y revient à trois reprises : à l'occasion du songe du Prophète avant le premier entretien (3), ici même, et au chapitre 35 où les personnages de l'entourage de Zoroastre sont comparés aux sept Amahraspand :

ZS 35.9 : « Celui qui reçut le premier la religion, exalta Artvahišt et Ohrmazd comme *ahu* et *ratu*, fut celui qui devint le premier disciple de Zoroastre, Mēdyōmāh, fils d'Ārāstāy (Ārāstāy et Purušāsp étaient frères). »

Le *Bundahišn* mentionne également la conversion de Mēdyomāh et du même le premier chapitre du *Varštmānsr* ; ce dernier est même attribué au fils d'Ārastay, tout comme le tardif *Vičīrkart i dēnīk*.

(1) Frau Welt in Iran, *ZII* 2.1923.237-246.
(2) V. aussi *Yt* 13.95.
(3) V. plus haut, p. 317.

Ainsi s'achève le récit des entretiens du Prophète et de son apostolat infructueux ; c'est sans doute la dernière partie de la légende qui se trouvait dans le *Spand nask*. Du moins le résumé du *nask* dans le *Dēnkart* passe-t-il immédiatement aux Sauveurs futurs.

C'est que les événements qui suivent la conversion de Mēdyomāh étaient racontés dans un autre *nask* avestique qui constitue la source principale de ce que les écrits pehlevis savent dire d'un autre épisode de la vie du Prophète, la conversion du Kavi Vištāspa.

CHAPITRE III

LA CONVERSION DE VIŠTĀSPA

§ 50. *LE RÉSUMÉ DU VIŠTĀSP SĀST*

La source commune de tous les récits sur la conversion de Vištāsp préservés par la tradition mazdéenne semble être le *Vištāsp sāst*, un des *nask* du canon sassanide, classé avec le groupe *hātamānsrīk* (1). Le résumé qu'en donne le huitième livre du *Dēnkart* est très bref mais permet néanmoins de se rendre compte de son contenu :

Dk 8.11 : [1] *Vištāsp sāst ˈapar āmok i ˈo Kai Vištāsp mātakdār ˈhān i ˈo xvatāyīh xēm u čihr u barišn u dānišn frahang u dāt rādēnītārīh i dāmān kāmak-raβākīh i yazdān pat-iš apāyišnīk.* [2] *u ˈapar ˈfristītan Dātār Ohrmazd Amahraspandān ˈo Kai Vištāsp ˈpat gokāyīh i ˈapar Ohrmazd-aštakīh <i> Spitāmān Zartuxšt, apēčak-vehīh i Dēn mazdēst, framān i dahyupat Vištāsp ˈpat pērožīh ˈpat patīruftan i Dēn ˈhač Zartuxšt ;* [3] *vēnāwdāk matan i Amahraspandān ˈo ˈdar u ˈdit ˈo mān handēmānīh Vištāsp ˈu-š ham-niyastān <u> parastakān, vičārtan i ˈo Vištāsp Ohrmazd paitām ˈ*patīraftan i rāmšah Vištāsp Dēn Mazdēst,* [4] *sārēnītan i Xēšm ˈdēv Arjasp i Hyon ˈo košišn i Vištāsp <u> pityartārīh i Zartuxšt, ārādišn raβišn i Vištāsp ˈšah ˈo ˈhān košišn <u> ˈčē ˈandar ham ˈdar.* [5] *Āpātīh pahrom ˈhast ahrāyīh.*

« [1] Le traité de *Vištāsp sāst* parle de l'enseignement imparti à Vištāsp, (relatif) au tempérament et à la nature propres à la fonction royale, au comportement, au savoir, à l'instruction indispensables pour gouverner les créatures selon la loi et accomplir la volonté divine. — [2] Comment Ohrmazd le Créateur envoya les Amahraspand à Kai Vištāsp pour attester que Zoroastre le Spitamide était l'envoyé d'Ohrmazd, que la religion mazdéenne était bonne et pure ; et pour annoncer au roi Vištāsp qu'il remporterait la victoire s'il acceptait de Zoroastre la religion. [3] Comment les Amahraspand s'en vinrent visiblement à sa porte et ensuite à sa maison, se présentèrent devant Vištāsp, ses commensaux et ses serviteurs et expliquèrent à Vištāsp la religion mazdéenne ; comment le roi paisible Vištāsp

(1) V. plus haut, p. 62 ss.

accepta la religion mazdéenne, [4] tandis que Xēšmdēv incitait Arjāsp le Hyōnien à la guerre contre Vištāsp pour s'opposer à Zoroastre ; comment le roi Vištāsp se prépara à cette guerre et y partit ; etc. — [5] Le souverain bien c'est la justice. »

Ce *nask* traitait donc de la conversion de Vištāsp et des circonstances qui l'ont accompagnée. C'est sans doute le Prophète qui lui expose le savoir nécessaire pour qu'il soit à même de remplir les devoirs de sa fonction en accord avec la volonté divine. Ohrmazd envoie ensuite les Amahraspand pour qu'ils témoignent de la vérité de sa mission prophétique et montrent au roi ce qu'il gagnerait en acceptant la religion. L'acceptation provoque une opposition violente de la part d'Arjāsp le Hyonien incité par Xēšm et une guerre dont Vištāsp sort victorieux.

Les écrits pehlevis incorporent ces éléments d'une façon inégale ; tandis que la *rivāyat* pehlevie consacre la plus grande partie de son récit à cet épisode (1) et que le *Dēnkart* paraît citer de longs extraits du *nask* (2), Zātspram se limite à quelques phrases :

ZS 24 : « [5] Deux années plus tard, les *kavīk* et les *karap* de Vištāsp, ses adversaires, rapportèrent contre lui trente-trois calomnies. Sur l'ordre de Vištāsp, il fut enchaîné avec trente-trois liens. Ces trente-trois calomnies signifiaient les trente-trois mauvaises lois liées par les trente-trois bonnes actions parfaites.

« [6] De nouveau dans la religion : Avant que Vištāsp n'eût reçu de Zoroastre la religion, trois Amahraspand, Vahuman, Artvahišt et le feu Burzēnmihr, apparurent visibles dans le *gētē* à lui, à sa suite et à ses courtisans ; ils leur montrèrent par leur témoignage, en les leur faisant voir d'une façon régulière, plusieurs indices de sa mission prophétique et de son essence spirituelle. »

Cette concision paraît indiquer que le frère de Mānuščihr puise son inspiration dans le *Spand* et ignore presque entièrement ce que raconte le *Vištāsp sāst* ; c'est en revanche sur des matériaux provenant de ce dernier que repose essentiellement le récit de la *rivayāt*.

Parmi les textes plus récents, le *Zarātušt-nāma* de Zartušt-i Bahrām contient le récit le plus détaillé des événements en question (3) ; ce récit, dont le caractère archaïque n'est pas niable, n'est identique ni à celui du *Dēnkart* ni à celui de la *rivāyat*. Pour une fois, le poème persan semble se rattacher directement à la tradition de l'Avesta sassanide.

Le *Vičirkart i dēnīk*, en revanche, contient un récit fabuleux qui correspond assez bien à la version transmise par les écrivains islamiques tels que Qazvīnī et Ibn al-Āṯīr et dont certains éléments sont attestés déjà chez Daqīqī (4) ; et la même remarque vaut pour les écrits de l'école d'Āzar Kaivān, en premier lieu pour le *Šāristān* (5).

(1) V. plus haut, p. 282.
(2) V. le texte.
(3) 726-1259.
(4) *Šāh-nāma*, 1491 ss.
(5) 180 ss.

Nous étudierons ces versions plus loin, pour l'instant nous devons analyser un écrit avestique tardif, le *Vištāsp yašt*, et notamment sa version pehlevie (1).

§ 51. *LE VIŠTĀSP YAŠT ET SA VERSION PEHLEVIE*

Parmi les textes de l'Avesta non gāthique, le *Vištāsp yašt* est sans doute celui dont la langue est la moins correcte. C'est du moyen-iranien sous une forme plus ou moins avestique. La déclinaison n'existe plus, les cas sont employés sans distinction et souvent les noms apparaissent à l'état de thème nu. La conjugaison paraît mieux conservée et les confusions sont ici moins fréquentes. En général, la langue de l'écrit mériterait une étude spéciale ; mais elle n'est pas tout à fait uniforme et des clichés archaïques, empruntés à d'autres textes, apparaissent dans un contexte récent.

Ce texte a été très peu étudié ; non réédité par Geldner, on l'a passé à peu près sous silence depuis plus d'un demi-siècle. Pourtant, bien que le caractère tardif de l'écrit soit évident, il n'est pas sans intérêt. Ainsi que l'a souligné Darmesteter (2), le *Vistāšp yašt* constitue en quelque sorte la contrepartie du dix-neuvième chapitre du *Vidēvdāt*. Celui-ci contient la révélation impartie par Ohrmazd au Prophète, celui-là est un exposé de l'enseignement transmis par Zoroastre à Vištāsp. Mais il s'en faut de beaucoup qu'il puisse être considéré comme un résumé de tout le *Vidēvdāt* ; le fait que l'office du *Vištāsp yašt* peut remplacer celui du *Vidēvdāt* n'en est pas une preuve suffisante. D'autre part, le texte est beaucoup moins incohérent que ne le prétend Darmesteter (3).

Nous donnons maintenant, *frakart* par *frakart*, la version pehlevie du traité et une tentative de traduction avec quelques remarques philologiques ou autres.

Chapitre premier. Ce *frakart* contient une version abrégée de l'*Āfrīn i Paitāmbar Zartuxšt* que le Prophète est censé avoir prononcé en arrivant à la cour du roi. Prononcer la bénédiction de son hôte en arrivant chez quelqu'un est en Orient une règle de politesse la plus élémentaire.

Cette bénédiction est précédée d'une brève formule d'introduction qui ne se trouve que dans la version pehlevie :

Vištāsp yašt bun

'ēn čand vāčīhā 'kad 'pat gāsīhā apāyēt guftan 'apāk mānsrak u zand pursišn i 'apar-tar gāsīhā kunišnīh mānsrak afzonīk i ahraβ i ahrāyīh rat 'pat yazišn u nyāyišn u šnāyēnītārīh frāč vāwarīkānīh 'apāk mānsrak u zand pursišnīh apartar gās kunišnīh mānsrak afzonīk ahraβ ahrāyīh ratīh. 'apāk mānsrak u zand pursišn u apartar gāsīhā 'kunišnīh u mānsraspand ahraβ ahrāyīh rat. 'apāk mānsrak u zand pursišnīh apartom gās 'kunišnīh u mānsraspand 'apar ratīh u rat i harvisp mas i 'apar ratīh.

(1) *Zand-i Khurtak Avistāk*, éd. Dhabhar, p. 184-217.
(2) *Le Zend Avesta*, 2.663.
(3) *Ibid.*, 664, n. 2.

« Le début du *Vištāsp yašt*

« Voici quelques paroles quand on désire réciter aux *gās* :

« La consultation des *hātamānsr* et du *zand*, les plus hautes actions du *gās*, la parole sacrée, juste, maître de justice — pour sacrifice, adoration, propitiation et exaltation. La consultation des *hātamānsr* et du *zand*, les plus hautes actions des *gās*, la parole sacrée, juste, maître de justice. La consultation des *hātamānsr* et du *zand*, les plus hautes actions des *gās*, *Mānsraspand*, juste, maître de justice. La consultation des *hātamānsr* et du *zand*, les très hautes actions des *gās*, *Mānsraspand*, maître suprême, maître du tout, le grand maître suprême. »

Après cette introduction, le premier chapitre commence :

Fratom frakart bun.

[1] *Dahmān 'hom ('ku mart i 'veh 'mart 'hom) āfrīn goβišn [i] 'hom ('kū āfrīn 'goβom 'bē 'rasāt). 'apar guft Zartuxšt 'pus i Kai Vištāsp ('kū 'xvarrahomand 'to 'sahist ('u-š ēton guft) Zartuxšt 'o Kai Vištāsp ('kū 'xvarrah i dēn i 'veh mazdēstān 'sahist 'apar 'to u 'man 'kē Zartuxšt 'hom). āzāt zivišn [ih] xūp zivišn u dēr zivišn [ī] ('kū dēr zivišn i dravist zivēt 'pat *patēxvih zīvēt) zivēt 'šmāh 'narān zivēt 'šmah 'apāk nairīkān zivēt 'apāk 'pus u 'duxt u 'apāk [i] frazandān <i> 'šmāh (dravist u aranj 'bavēt 'kū dēr zivēt 'pat *dravistīh zivēt 'kū *patēxvīk u avēbīmīk zivēt).*

[2] *'xvēš 'to ahraβ 'bavāt čēgon Zartuxšt. pur-'gāv 'bavēt čēgon Āθwyān ('bavēt. 'hāt : pur-'gāvīh ēton 'kū 'hač 'har mod-ē hazār būt) pur-'asp 'bavēt čēgon Purušāsp ('būt. 'hēt pur-'*aspīh ē 'kū 'hač 'har mod-e hazār 'būt). ahrāβēnāh handāzak* (1) *(amargīk) čēgon kai Hosrav 'būt. Arang rot dūr-ras-vitār ('bavāt čēgon Arang rot) amāvand 'bavēt čēgon vēnītār i 'pus i Arnavāč (ē : arnavāčīh ē 'kū Arnavāč šahrvāč 2 'duxt i Yamšēt 'būt u 'pus i 'oy i 'vas amāvandīh dāšt).*

[3] *'bē 'zāyēt 'hač tan kālput i 'šmah 10 'pus ('kū 'nām-burtār frazand 'šmāh 'bavāt) : 3 'bavāt čēgon asron (hērpat ; čēgon magupatān magupat Āturpāt Mānsraspandān) ; 3 'bavāt čēgon artēštār (čēgon Spanddāt i Guštāspān) ; 3 'bavend vāstrē-fšonēnītār (čēgon Zow Tahmasp 'andar gēhān i 'veh). ēvak 'pus 'bavāt čēgon Jāmāsp (i Frašoštr) āfrīn pat-iš 'kunāt (čēgon Jāmāsp kart) 'apar 'dehpat Guštāsp.*

[4] *Ayask amark 'bavēt čēgon Pēšotan (Guštāspān). Tēž tuβānak 'bavēt ('apar 'oy miθro-drujān) čēgon Miθr yazat ('kū 'kē Miθr drujēnēt 'oyšān rād Miθrodrujān 'xvānend). sokomand 'bavēt čēgon Māh ('pas 'kū māh i tāpān 'apar hamāk gēhān sok *'baxšēt 'apar i hamāk dār u draxtān *tāpēt 'u-š zarmayē 'dārēt. ham-čēgon-ān 'šmāh-ič harvispīn*

(1) *Ahraβēnēh handāzak* n'est pas clair. W a *ašəm mərəṇčō*, Jm *ašəm mərəǰō* ; cf. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, 666, n. 2 et 15.

sokomand u tāpāktar ʿdār) rošn sočāk ʿbavēt čēgon Ātur yazat (ʿkū čēgon ātaxš i rošn) dost ʿbavēt čēgon ʿzarr ʿo martomān grāmīk (ʿēt ʿšmāh čašm ʿpat yazatān martomān grāmīktar ʿbavāt).

[5] *ʿPas ʿhač bavandak ʿbūtān čēgon ʿkē 1 000 ʿsāl pahrom axvān ahraβān rošn harvist-xvāhrīh (ʿpas ʿēn āfrīn ʿbē ʿrasāt ʿo ʿšmah ʿvehān ʿhān i pahrom axvān ahraβān rošn hamāk xvāhrīh).*

« Premier chapitre. Je suis un juste (je suis un homme bon), je prononce
une bénédiction (je dis une bénédiction, pour que cela arrive). Zoroastre
dit : « O mon enfant Kai Vištāsp, tu me parais plein de *xvarrah*. » Zoroastre
dit à Kai Vištāsp : « Le *xvarrah* de la religion mazdéenne m'a paru sur toi
« et sur moi, Zoroastre. Ayez une vie noble, une vie bonne, une vie longue
« (vivez longtemps en bonne santé et confort). Vivez, ô hommes, vivez
« avec vos femmes, avec vos fils et vos filles ! Soyez sûrs de vos enfants
« et n'ayez pas de peine à leur sujet (vivez longtemps en bonne santé,
« c'est-à-dire vivez en confort et sans crainte) !

« [2] Que ton *xvaetu* (1) soit juste comme Zoroastre ! Ayez beaucoup de
« taureaux comme Aθwyān (« avoir beaucoup de taureaux » signifie en avoir
« mille de chaque poil) ! Ayez beaucoup de chevaux comme Purušāsp
« (avoir beaucoup de chevaux signifie en avoir mille de chaque poil) !
« Soyez ...?... immortels comme Kai Hōsrav. Puissiez-vous traverser au
« large le fleuve Arang (comme le fleuve Arang) ! Soyez forts comme le fils
« d'Arnavāč (Arnavāč : Arnavāč et Šarvāč étaient les deux filles de Yamšēt ;
« et son fils avait beaucoup de force).

« [3] Que dix fils naissent de votre propre corps (ayez des enfants comme
« suit) : que trois d'entre eux soient prêtres (*hērpat* ; comme le grand *mobad*
« Āturpāt i Mānsraspandān) ; trois guerriers (comme Spanddāt-i Guš-
« tāspān) ; trois agriculteurs (comme Zaw i Tahmāsp dans le monde du
« bien). Qu'un fils soit comme Jāmāsp, que Frašōštr prononce sa bénédic-
« tion sur lui comme Jāmāsp l'a fait pour le roi Guštāsp.

« [4] Soyez libres de maladie et de mort comme Pešōtan-i Guštāspān !
« Ayez une puissance tranchante contre les *mihrdruj* comme Mihryazat
« (on appelle *mihrdruj* ceux qui trompent Mihr). Soyez chauds comme la
« lune (la lune brille et dispense la chaleur au monde entier, chauffe tous les
« arbres et arbustes et entretient le printemps. De même, chauffez tout le
« monde et préservez-le au chaud) ! Soyez lumineux et brillants comme
« Aturyazat (comme le feu clair). Soyez amis comme l'or est cher aux
« hommes (que votre regard soit cher aux *yazat* et aux hommes) !

« [5] Après avoir accompli mille années, que la meilleure existence des
« justes, lumineuse, pleine de tout bonheur (soit votre lot) ! Que cette
« bénédiction vous amène ensuite, ô bons, à la meilleure existence des
« justes, lumineuse, pleine de tout bonheur ! »

La différence principale avec l'original est, comme dans l'*Āfrīn i Paitāmbar Zartušt*, le fait que la bénédiction, qui n'est plus au singulier mais au pluriel, ne s'adresse pas uniquement au roi Vištāsp mais à tous les bons, ainsi que le souligne la glose au § 5. Rappelons ici que Vištāsp est le prototype mythique du laïc mazdéen et que tout mazdéen peut

(1) *Xayōuš* a l'air d'une transposition pseudo-avestique de pehl. *xvēš* : av. *xvaētu*.

réaliser, dans une certaine mesure, les sept perfections qui avaient été le lot du prince protecteur du Prophète.

Le premier *frakart* n'est pas caractéristique. Il sert d'introduction à l'écrit, et cette introduction est nécessaire. Le caractère propre de l'ouvrage ne s'affirmera que plus loin.

Le second chapitre paraît tout d'abord continuer le premier : on implore toujours des faveurs divines pour Vištāsp, et notamment des richesses, en biens matériels ou en hommes. Leur possession n'est pas un but en soi, mais doit permettre au prince de bien récompenser le prêtre — Zoroastre — qui entrera à son service, et implorera des dons divins pour son maître ; que celui-ci ne s'avise pas de lui donner de la mauvaise nourriture !

Un échange s'instaure ici entre le roi et son chapelain ; le premier entretient le second, mais ne serait rien sans ce technicien spécialiste ès faveurs divines. Il ne faut pas que le souverain s'adresse à un *zaotar* non qualifié ; cela ne mènerait à rien, ce serait peine perdue, les Amahraspand n'accepteraient pas ses sacrifices.

Voyons maintenant le texte :

Ditīkar frakart bun.

[6] *ʿu-t ʿdahēt amāvandīh u pērožkarīh ʿu-tān ʿdahēt (gošt) u xvatsūrīh (ʿkū-tan ʿnān bāt ʿu-tān ʿhač ʿčiš i ʿxvēš bāt). ʿu-š ēton guft Zartuxšt ʿo ʿpus i Kai Vištāsp ; ʿu-tān ʿdahēt ʿhān i ʿmartān pur-raβišnīh (i frazand) i ʿvas stāyītār (ʿku-š ʿkasān nēvak ʿdanēt stāyītan) u hanjamanīk (nēvak ʿdānēt kartan) vānītār i ʿkasān avānītār i ʿkas ʿoy i ʿkū haknēn vānītar dušmanān ʿbavēt (u dušmanān ʿoy rād ʿmā vānāt) ʿhad ʿrasēt o ayyārīh i ʿkasān aš paitākēnēt rāmišn (ʿku-š ʿpat gyāk rāmišn ʿhač ʿhān i ʿčiš ʿbē nikēžāt).*

[7] *yazat pur-ʿxvarrah u yazat pur-bēšāzēnītār u masīh paitākīh ʿšmāh ʿbavēt (ʿkū ʿšmāh-ič paitāk. tar ʿbavēt ʿkad ʿēn ʿčiš ēton ʿkunend).*

[8] *Ēton guft Zartuxšt ʿoy ʿpus i Kai Vištāsp ʿkē masīh sūtīh ʿšmāh ʿbavēt ʿpat paitākīh ʿpat ʿxvānišn i (ʿkū tarskāyīh i yazdān ʿšmāh rād) sūt i vazurg paitāk ʿbavēt ʿčē ʿšmāh ʿxvarrah ʿbaxšend yazdān. ʿāp ʿdahāt ʿamāh ʿto rād ʿēn yān zāyēm Arišvang ʿveh (tarskās) rātīh-ič ʿkē kāmakdoisrak (hučašm i ʿhend ʿhān ʿšmāh rād ʿapāk kāmakīh rātīh i yašt ʿkunend).*

[9] *frāč ʿto rād ʿhač (Arišvang) Pārand raβāk paitāk ʿbavāt ʿhān ʿkē ʿto ʿpus i Kai Vištāsp ʿbavāt. andar ʿhān buland mān i ʿto ʿpat hamēšak nēvak xvarišn-ē ʿbavāt. (ʿkē hač-iš rāmišnīh nēvak ʿrasēt u ʿkasān-ič ʿto xvarišn i nēvak ʿrasēnītak ʿbavāt). U hakurč ʿmā ʿxvādē ʿapar ʿoy asronān ʿtar-xvarišnīh i dātan (ʿhakar ʿkas ʿtar-xvarišn i ʿapar asronān ʿdahēt ʿhān ʿkē ʿpat ʿxvēš (rāyomandān) frazand (ʿdātan vināskar ʿbavēt ham-čēgonān astarak grān ʿbavēt ʿčē asronān rād xvarišn i nēvak apāyēt ʿdātan).*

[10] *ʿapāč guft Zartuxšt ʿoy i ʿpus i Kai Vištāsp ʿkē dēn i mazdēstān*

burtār ('ku astuβānīh i Dēn mazdēstīh) brāt aivāp dost 'hān katārē 'kē arzānīk i dēn ī 'amāh 'bavēt ('kū 'kē brāt aivāp dost i dēn i 'veh) 'har 'kē dēn dāštār u dēn 'xvāntār 'bavēt 'oyšān rād nikās 'kun 'hač 'pāk xvarišn i dātan 'bē parvarend.

[11] *'kē ahraβ Zartuxšt guft 'o Vištāsp 'pat tarskās i Frašoštr u Jāmāsp ahraβ pus i Frašoštr 'oyšān rād vastrend ('kū 'bē parvarend).*

[12] *'u-š ēton guft Ohrmazd 'oy i ahraβ Zartuxšt 'oy-ič ēton guft Zartuxšt 'apar 'pus i Kai Vištāsp : 'Mā 'xvat duš-zotīk 'mā adost-zotīk 'bavāt ('kū 'kē yazišnkar 'mart dušmēnītār u duškartār 'mā 'bavāt u 'apāk zotīk u ātarvaxšīk dušmēnītār 'apāk dit ēvak 'mā 'bavāt 'čē yazdān yazišn i 'oy 'nē patīrēh). 'čē 'kē 'hač 'hān duš-zotīk adost-zotīk 'martān pur-zyān 'rasēt ('hač 'hān-ič rād Ohrmazd 'hač dušmēnišnān adostān zotīk 'martān yošdāsrīh 'apāč guft 'ēstēt). 'kē 'hač-is yazišn (i yazdān u) Amahraspandān 'nē *'yaštak 'bavēt čēgon 'kē 'to 'pat <n>yāyišn i yazišn i 'xvādēt (hamčēgonān 'hān dušzotīk 'nē 'kunēt u Amahraspandān 'nē patīrend ; ēton guft Ohrmazd 'oy Zartuxšt u Zartuxšt 'oy-ič 'apar Guštāsp guft 'ēstēt) — Ahrāyīh āpātīh i pahrom 'hast.*

« [6] Qu'il te donne la force et la victoire, qu'il vous donne la viande et votre propre subsistance (ayez du pain, ayez-le de vos propres mains). Zoroastre dit ainsi à l'enfant, Kai Vištāsp : « Qu'il vous donne l'abondance « en hommes (des enfants) qui sachent louer (ils savent louer Dieu), élo- « quents (ils savent bien travailler) qui vaincront d'autres mais ne seront « vaincus par personne, qui triomphent de leurs ennemis mais dont les « ennemis ne triomphent pas, qui font apparaître la joie en venant au « secours (la joie vient sur-le-champ de ce qu'ils enseignent).

« [7] Que les *yazat* riches en *xvarrah*, que les *yazat* riches en guérisons « fassent apparaître en vous leur grandeur (vous apparaîtrez davantage « quand ils feront ces choses). »

« [8] Zoroastre dit ainsi à l'enfant, Kai Vištāsp : « Que de grands avan- « tages apparaissent pour vous quand vous appelez (à cause de la piété dont « vous témoignez envers les *yazat*), qu'un grand profit apparaisse ! O vous, « les Eaux, attribuez le *xvarrah* ! Nous demandons pour toi cette faveur : « la bonne et pieuse Ahrišvang et la générosité aux yeux pénétrants (qui « sont jolis. C'est pour vous qu'ils offrent le sacrifice avec le désir de la « générosité).

« [9] Que Pārand apparaisse pour toi par Ahrišvang, elle qui sera à toi, « ô mon enfant Kai Vištāsp, que dans ta maison sublime il y ait toujours « de la bonne nourriture, celle qui donne de la bonne joie et que ta bonne « nourriture soit également apportée pour d'autres. Ne désire jamais donner « de la mauvaise nourriture aux prêtres ; si quelqu'un donne de la mauvaise « nourriture aux prêtres, il est aussi coupable que celui qui en donne à ses « enfants pleins d'éclat ; et son péché est aussi grave. Car c'est de la bonne « nourriture qu'il faut donner aux prêtres. »

« [10] De nouveau Zoroastre dit à l'enfant Kai Vištāsp : « Quant aux « adhérents de la religion mazdéenne (ceux qui professent la bonne religion « mazdéenne), il faut considérer comme frère ou ami quiconque a mérité « pour notre religion (est ami ou frère de la religion chacun qui l'observe « et l'invoque) : veille sur eux pour qu'on les nourrisse avec de la nourriture « pure ! »

« [11] Le juste Zoroastre dit à Vištāsp sur le soin dû à Frašoštr et à Jāmāsp le juste : « O Frašoštr, mon enfant, qu'ils les nourrissent (entretiennent) ! »

« [12] Ohrmazd avait dit ainsi à Zoroastre le juste et Zoroastre le répéta à l'enfant Kai Vištāsp : « Ne prenez point de prêtre mauvais ni de prêtre « non ami (il ne faut pas que l'homme qui offre le sacrifice soit mauvais « dans ses pensées ou dans ses actions ; ni que le *zōt* et l'*ātarvaxš* se soient « ennemis ; car les *yazat* n'accepteront point son sacrifice). Car des hommes « ayant des prêtres mauvais ou des prêtres non amis causeront beaucoup « de mal (car Ohrmazd a refusé la pureté à des prêtres non amis aux mau- « vaises pensées). Avec le sacrifice accompli par lui, les *yazat* et les Amahras- « pand ne recevront point ce qu'on aura voulu donner comme culte ou « sacrifice. De même, un mauvais prêtre ne le fait pas et les Amahraspand « ne le reçoivent pas. » Voilà ce qu'avait dit Ohrmazd à Zoroastre et que Zoroastre répéta ensuite à Guštāsp. — La justice est le bien souverain. »

Il importe de noter ici quelques réminiscences gāthiques dans ce chapitre. La première, notée par Darmesteter (1), est moins caractéristique : la suite *stē rapantąm čiθrā-avaŋhąm* au § 7, reproduisant le *stoī rapantąm čiθrā-avaŋhąm* de *Y* 34.4 « être un appui brillant pour ceux qui appuient (la religion) » (2). C'est le feu qui doit se montrer secourable à ceux qui l'adorent (tout en faisant apparaître les fautes de ses ennemis)- Les auteurs du *Vištāsp yašt* n'ont aucune idée de la structure grammati. cale de l'expression qu'ils conçoivent comme deux épithètes qu'ils appliquent aux enfants de Vištāspa ; ils n'ont pas tout à fait tort, car l'attitude de ceux-ci est en quelque sorte comparable à celle du feu dans la strophe gāthique. Quant aux traducteurs pehlevis, leur version est presque identique à celle du passage du *Yasna : 'kē 'ēsiēt o ayyārīh aš paitākēnēt rāmišn :* les deux premiers mots sont bien compris tandis que le composé est rendu d'une façon mécanique.

Notons en passant l'apparition au § 8, à côté d'Ahrišvang, de Rātā, et comparons la promesse des Amahraspand au roi dans le *Dēnkart* ; dans ce dernier, il est question d'Ahrvišvang et de *Rās-astišnīh / Rasąstāt,* promises comme récompense de l'acceptation de la religion. Rātā — qui, ailleurs (*Si* 1.5), apparaît à côté de Spəntā Ārmaiti — pourrait bien être ici un substitut plus récent de la Rasąstāt ; elle revient plus bas (§ 37) dans un passage qui paraît être une promesse des Amahraspand. Le fait n'est pas sans intérêt pour le problème des rapports entre le *Vištāsp yašt* et l'ancien *Vištāsp sāst* dont de larges extraits sont cités en version pehlevie par le septième livre du *Dēnkart.*

L'affirmation, au § 10, que quiconque a acquis des mérites pour la religion doit être considéré comme un frère ou un ami de la religion mazdéenne *(daēnayåsča mazdayasnōiš yaθa brāθrəm)* évoque étrangement la dernière strophe de *Y* 45 ; cela devient plus évident encore

(1) *Op. cit.*, 2.668 et n. 32.
(2) HUMBACH, *MSS* 4.64.

quand nous nous souvenons que cette dernière est précédée de deux strophes où il est question précisément de favoriser le progrès du monde et de le faire prospérer par des sacrifices offerts à Mazdā.

Que pour être accepté par les divinités le sacrifice doit être offert par un prêtre qualifié et qui ne soit pas hostile est une vieille conception ritualiste dont nous avons pu voir plusieurs exemples (1).

Mais *frya* « ami » a, dans l'*Uštavaitī*, une signification plus définie (2). C'est parce qu'il est *frya* avec Ahura Mazdā que le Prophète espère obtenir la révélation (*Y* 44.1) ; c'est en tant que *frya* qu'il sollicite son soutien (43.14). Le terme désigne aussi les rapports entre les hommes : est *ašava* celui qui est très bon pour un *ašavan* mais est *drəgvant* celui qui est *frya* pour un *drəgvant* (*Y* 46.6). Et, en cherchant un protecteur, le Prophète (le prêtre) cherche l'appui qu'un *frya* donnerait à un *frya*.

Rapports confiants entre l'officiant et la divinité ; entre celui-là et son protecteur ; et affirmation de l'appartenance à l'un des deux mondes respectivement du bien et du mal.

Un prêtre qui est *afrya* ne remplit aucune de ces conditions ; s'adresser à lui est lourd de conséquences.

Avoir un bon prêtre qui puisse offrir des sacrifices acceptables pour les divinités est bien ; encore faut-il connaître la religion, savoir à qui sacrifier et comment.

L'instruction commence avec le troisième *frakart* ; la première partie du chapitre, 13-19, constitue une introduction qui souligne à plusieurs reprises l'importance de l'acceptation de la religion par Vištāsp. La seconde moitié traite de la préparation du sacrifice, notamment de celle des offrandes végétales ; c'est à peu près ce qui a été enseigné à Zoroastre dans le dix-neuvième chapitre du *Vidēvdāt*.

Sitikar frakart bun.

[13] *ʿadak ʿkē ʿbē ʿxvānēt (ʿēn Dēn) ʿtā hamčēgon ʿto ʿpus i ʿto-č ʿbē ʿxvānēt ē Vištāsp (ʿkū čēgon ʿto ʿbē ʿxvānēt ʿtā ʿhān patvandān i ʿto-č ʿbē ʿxvānēt) ʿto apartar ʿēst (ēn dēn) ʿbē ʿašnav (u ʿkasān-č rād ʿbē āmozišn) ʿto ʿapāk frazandān ʿbavāt ʿapāk pēm (ʿbavāt ʿkū ʿhač hamāk ʿtiš pur u ʿvas ʿbavāt) kāromand (ʿkū kār kartār ʿbavāt) pēmomand (ʿkū dēnīkān rād ʿhač šīr parvarēnāt) šīrēnomand (ʿkū hamāk sirēnīh i dēnīk ʿhač ʿto ʿhast).*

[14] *ēton ʿto ʿkē frāč ʿgoβ (ʿkū ʿbē ʿxvān) Ohrmazd u Sroš-ič ahraβ u Dēn-ič i mazdēstān. ʿhač harvistīn harvisp gāsān srāyišnīh u harvistīn harvist varzišnīh harvistīn harvip hankartīh (ʿkū harvisp kartakīhā u hātān varzišn i srāyišnīk ʿkū ʿhač hamāk hātān i yazišn u hangartīk srāyišnīk srāyend). ʿhač ʿoyšān srūt ʿašnavišn frēhdātār i gēhān ʿhast (ʿkū afzonīkīh i gēhān ʿhast) u ʿmartān i ahraβān rāmišnīk ʿpat kāmak*

(1) 7.4.81.
(2) Autrement WIDENGREN, *Numen*, 2.73.

rasēt ʿu-š ʿmartān i ahraβān rād pānākīh u ʿu-š ʿmartān i ahraβān rād nikāsbānīk u sardārīh ʿkunēt (Dātār Ohrmazd ʿhač ʿēn nēvakīh i Apastāk u Zand).

[15] *ʿKē ʿhač ʿoyšān tarskāsīh (ʿkū Apastāk u Zand tačišn i ahrāyīh) ākesēnēnend (ʿkū ākāsīh i kār u kirpak ʿbavēt) ʿu-š ahrāyīh frēdahišnīh i gēhān ʿhast. ʿnē-č ʿmart i ahraβ ākāsīh i ahray sūtomand ʿ*hišt ʿ*dānist tuβān (ʿkū ʿān-ē ʿhač ʿēn gāsān ʿxvānišn rās i kār u kirpak ʿnē tuβān ʿdānist). ʿto apartar vartišn i ʿbē ʿxvān harvisp gyāk i hāvan u harvisp ātarvaxšān (ʿpat vartišn i ʿbē ʿgoβ) u harvisp gyāk i frāburtārān harvisp aβurtārān u harvisp āsnotār u harvisp raθwiškar u harvisp srošāvarz (ʿpat vartišnīh ʿbē ʿgoβ ʿkū ʿēn haft gyāk i ʿpat urvēsgās haft Amahraspandān rād kart i ʿēstēt ʿhān ʿhar haft Amahraspand ʿnām ʿto ʿbē ʿgoβ ʿkū ʿbē ʿxvān).*

[16] *(ʿapar ʿbē ʿxvān ʿto) harvisp asronān u harvisp artēštārān u harvisp vāstr fšonēnītār i vāstryoš. (ʿapar ʿbē ʿxvān) harvisp mān mānpat u harvisp vis vispat u harvisp zand zandpat u harvisp ʿdeh dahyupat.*

[17] *harvisp ʿyuvān i humenišnān i hugoβišnān i hukunišnān u hudēn (ʿkū ʿandar dēn kār u kirpak ʿpat nēvakīh ʿkunend) harvisp ʿyuvān i saxvanān goβišnān (ʿkū ʿandar Dēn rāst guftārtom ʿbavēt) u harvisp xvētūkdās (ʿkū kār i xvētūkdas ʿandar Dēn mahist kirpak guft ʿēstēt ʿkū has Ahraman ʿdēvān ʿdēv anomētak ʿhand ʿkū xvētūkdas *višopišn markarzān ʿbavēt). harvisp ʿdeh-vartišn i (ʿku pāspānīk gēhān ʿkartak ʿpātaxšāy ʿbavēt ʿoyšān-ič ʿpat ʿvasīh ʿbē ʿxvān u ʿyaz) harvisp hufra-mānīh i dēn ʿapar ʿbē ʿrasītan rād (ʿkū ʿandar dēn rāst framān ʿdārēt nēvak dātastānīk u astwānīk i dēn i mazdēstīk) u harvisp mān mānpatīh (ʿkū ʿzan-ič ʿkē ʿandar mān rās i rāst ʿdārēt).*

[18] *harvisp ʿhān ʿto ʿkē ʿoy tuxšakīh ʿhast (ahrāyīh kār kartār) ʿhān ratān ʿke ʿhend ʿhač ahrāyīh rat (ʿkū ahraβ ahrāyih rat ʿkē yazišn i kartaran rād ʿto ʿbē ʿyaz) 30 u 3 nazdist perāmon i hāvan ʿkē ʿhend ʿpat ahrayīh rat (ʿoy-ič rād ʿbē ʿxvān).*

[19] *srāyišntom ʿto ʿpus i Kai Vištāsp (ʿkū ʿaz-ič ʿapar ʿto guft hamāk ʿoyšān rād sardārtom ʿbavēt). ʿkē hač-iš ʿne vānēt ʿpat haknēn hamēmārān u adostān i bēšītārān bēš rād (ʿkū vānītār harvispīn dušmanān) ʿpat 100 u 100-kāntom u ʿhač 100 u 1 000-kāntom u ʿhač 1 000 u bēvar u bēvarakāntom u ʿhač bēvar amar u amarakāntom amar ʿbavēt (ʿkū-š vānāt ʿku-š amār ʿnēst).*

[20] *ʿēn ʿsaxvan goβišnīh frāč ʿgoβēh čēgon ʿkē ʿto rād frāč ʿgoβom ʿman dāt i ʿveh i Ohrmazd ʿhast (ʿkū ʿhač harvistīn dātastānīhā ʿkē ʿveh u mas dātastān ʿēn ʿhend ʿto ʿbē ʿgoβ). ʿaz ʿto ʿandar yazišn i ʿyazēh ʿaz ʿto ʿandar yazišn i frāč ʿyazēh ʿēn dām ʿkē Ohrmazd ʿhast (ʿkū ʿandar Dēn i Ohrmazd frāč ʿyazom).*

[21] *pāsaxvīh ʿhān ʿapar pursīt ʿkē ʿpus i Kai Vištāsp ʿoy Zartuxšt ʿhač ʿkē ʿto ʿaz ʿyazom ʿhač ʿkē yazišn i frāč ʿyazom ʿaz ʿandar ʿēn dām i Ohrmazd (ʿkū ʿhač ʿčē nērang kunišn yazišn ʿyazom).*

[22] *ʿu-š guft Zartuxšt ʿapar ʿto katārče paitākēnom ʿto ʿkē ʿhast i ʿpus i Kai Vištāsp (ʿkū ʿhač ʿēn nērangīhā yazišn ʿyazom ʿapar ʿto āškārak ʿgoβēm) ʿkē ʿpēš i urvar i arodišn i ʿhēn ʿbē ʿras (ē Guštāsp) ʿkū urvar ʿhač nēvakīh rust i ʿhend (ʿod ʿrasītak) amāvand ʿēn ʿsaxvan goβišn i ʿto frāč ʿgoβ (ʿkū ʿēn ʿgoβ) (kē nimāž ʿoy i ʿto urvar i ʿveh Ohrmazddāt ahraβ ʿpas ašem vohū 3 ʿbē goβišn (i 3 bār ʿhān urvar i tāk rād yošdāsrēnēt).*

[23] *ʿpas ʿhan barsom rād ʿul barišn i fratom bar aivāp ditīkar bar aivāp sitīkar bār (ʿkū barsom ʿpat ʿhān kār i yazišn kartan ʿhač kārt i barsomčīn ʿbē činišn i urvar ʿbē činišn i ʿhan urvar i ʿkē gaž guft ʿēstēt ʿpat yazišn i ʿbē (āβarišn). ʿpat apartom aiwyāgān barsom ʿpat ahrāyīh frač vistart ʿpat ahrāyīh aiwyāstisn i (ʿkū ʿpat ahraβān nikīrišn i barsom) ʿbandišn i (ʿkū zohr u barsom ʿpat dahmān nikīrītak u dahmān framūtak yazišn ʿyaz). ʿpat ʿapar dātīhā nitom Hom ʿpat kāmak ʿbē kob (ʿku tāk i Hom ʿpat hāvan ʿbē kopišn i ʿkū Hom pālā ʿbē ʿkun). (ʿpat dātīhā nitom Hom ʿpat kāmak huvišn i (ʿku Hom ʿbē ʿxvarišn i ʿandar yazišn i) ʿmart (ʿhač hufraṁānīh ʿxvarēt ʿkū ʿhač ʿhān ʿxvartan) pātaxšāyīh ayāpēt (ʿkū ʿpat pahrom axvān ʿrasēt). — Ahrāyīh āpātīh i pahrom ʿhast.*

« Troisième chapitre.

« [13] Alors celui qui appelle à (embrasser) cette religion, il appelle de la même façon que toi, ô mon enfant, ô Vištāsp (quand il t'appelle, c'est pour appeler également tes descendants). Adhère fermement à cette religion, écoute-la également pour pouvoir l'enseigner aux autres. Que tes enfants soient avec toi (aie toutes les choses en grande quantité), sois actif (fais tes devoirs), riche en lait (qu'il nourrisse les religieux avec du lait), riche en choses sucrées (toute la douceur de la religion vient de toi).

« [14] Ainsi donc, ô toi, prononce (appelle) Ohrmazd et Srōš le juste et la religion mazdéenne tout entière, par la récitation de tous ses vers, tout entière avec toutes ses pratiques, tout entière dans sa totalité (les pratiques et la récitation de toutes les sections et de tous les chapitres ; ils récitent en totalité tout ce qu'il y a à réciter dans tous les chapitres du sacrifice). C'est en écoutant leur récitation que surgissent ceux qui font prospérer le monde (la prospérité du monde en vient) et que les hommes justes obtiennent la satisfaction de leurs désirs. Elle est la protectrice des hommes justes, gardienne des hommes justes, elle leur donne un chef, Ohrmazd le Créateur. C'est de là que vient le bien, de l'Avesta et du Zand.

« [15] C'est par eux que l'on annonce la piété (l'Avesta et le Zand sont la source de la justice ; la connaissance des devoirs et des actions méritoires en vient) et c'est elle qui fait prospérer le monde en justice. Un homme juste, expert en justice, sauveur ne peut omettre de le savoir (il n'y a pas d'autre voie de devoirs et des actions méritoires que la récitation de ces Gāthā). Appelle le tournant supérieur : toutes les places des *hāvan*, celles des *ātarvaxš*, dis en tournant toutes les places des *fraβurtār* et des *āβurtār*, celles des *āsnōtar*, celles des *raθwiškar*, celles des *srošāvarz*, dis-le en tournant : ces sept places ont été établies comme des *urvēsgas* pour les sept Amahraspand ; dis leurs noms pour les sept Amahraspand, appelle-les.

« [16] Appelle tous les proches, tous les guerriers et tous les paysans agriculteurs. Appelle tous les maîtres de maison, tous les maîtres de village, tous les maîtres de canton, tous les maîtres de pays.

« [17] Tous les jeunes aux bonnes pensées, paroles et actions dont la religion est bonne (ils pratiquent vertueusement leurs devoirs et de bonnes actions dans la religion), tous les jeunes qui prononcent les paroles (ils sont les plus véridiques en religion), tous ceux qui pratiquent le mariage consanguin (la pratique du mariage consanguin est appelée dans la religion l'action la plus méritoire et Ahraman, démon des démons, perd tout espoir de corrompre et de rendre pécheur celui qui le pratique), tous ceux qui circulent dans le pays (la protection du monde revient au roi ; appelle-les donc et sacrifie-leur abondamment), tous ceux qui commandent bien pour arriver à la religion (?) (ils trouvent de justes commandes dans la religion ; ceux dont les dispositions sont bonnes et qui professent la religion mazdéenne), toutes les maîtresses de maison (des femmes qui pratiquent de bonnes coutumes dans la maison).

« [18] Tous ceux qui s'efforcent (qui accomplissent des œuvres de la justice), les chefs qui sont des chefs selon la justice (les justes, maîtres de maison), sacrifie à ceux qui font le sacrifice, les trente-trois maîtres de justice qui s'approchent au temps du *hāvan*, invoque-les !

« [19] Tu es le plus protecteur, ô mon fils Kai Vištāsp (sois le chef suprême de tous ceux dont je viens de parler). — Par là il vainquit les adversaires, les ennemis, les hommes de haine (il fut vainqueur de tous ses ennemis), par centaines de centaines, par milliers de milliers, par myriades de myriades, par d'innombrables multitudes (qu'il les vainque ; car ils sont sans nombre).

« [20] Proclame cette parole, ainsi que je te le dis, moi : la bonne création est à Ohrmazd (de toutes les bonnes dispositions, les meilleures et les plus grandes) : Je t'offrirai en sacrifice, je continuerai à t'offrir en sacrifice, cette création qui est à Ohrmazd (je continuerai à sacrifier dans la religion d'Ohrmazd).

« [21] Lui répliquant, l'enfant Kai Vištāsp demanda à Zoroastre : « Quel « sacrifice dois-je offrir, quel sacrifice dois-je continuer à offrir dans cette « création d'Ohrmazd ? en employant quel *nērang* offrirai-je le sacrifice ? »

« [22] Zoroastre répondit : « Je te l'enseignerai, à toi, ô mon enfant, « Kai Vištāsp (je te révélerai les *nērang* que j'emploie pour le sacrifice). « Va vers les plantes qui poussent bien, ô Guštāsp. Quand tu y seras arrivé, « prononce ces paroles puissantes (dis-le) : Hommage à toi, ô plante bonne, « créée par Ohrmazd, juste. Après, dis trois *Ašəm vohu*, trois fois pour « purifier les branches de cette plante.

« [23] Il faut enlever ensuite le *barsom* une première, une seconde, une « troisième fois. Pour préparer le *barsom* pour le sacrifice, il faut le couper « avec un couteau pour couper le *barsom*, couper la plante, cette plante « que l'on appelle le *gaz* et l'apporter pour le sacrifice : le *barsom* lié en haut, « étendu selon la justice (les justes doivent veiller sur lui), lié (la libation « et le *barsom* gardés par les justes) et offre-les en sacrifice ordonné par les « justes ! Placée dans l'eau (?), la moindre tige de Hōm, broie-la à volonté « (la tige de Hōm doit être broyée dans le *hāvan* ; on écrase le Hōm) ; placée, « la moindre tige de Hōm, il faut la presser à volonté (il faut manger le « Hōm au sacrifice) ; l'homme la mange bien ordonnée, afin que cette consom- « mation lui fasse acquérir la puissance, qu'il arrive à la meilleure exis- « tence. — La justice est le bien souverain. »

Plus encore que dans les autres chapitres, la traduction ne peut être ici que conjecturale ; le texte avestique n'est pas clair et la version pehlevie ajoute à ses obscurités.

Les §§ 15-18 affirment certainement le caractère total de la religion

que Vištāsp doit accepter ; mais tandis que l'original paraît insister sur le fait que le roi doit recevoir la religion qui embrasse tout ce qui est indispensable pour toutes les catégories d'hommes et toutes leurs classes — car sans lui il ne saurait y avoir d'homme juste ni de sauveur — le pehlevi souligne surtout le fait qu'il doit prendre la tête de tous ceux qui suivent le droit chemin et les protéger. Les gloses cependant, notamment au § 17, attestent que le traducteur se rendait parfois bien compte de la signification exacte de l'original.

Tandis que *θrātōtəma : srāyišntom* n'est pas très clair, la suite du § 19 fait sûrement allusion à la force guerrière de Vištāspa et à ses victoires. Mais s'agit-il ici de la récompense pour avoir accepté la religion ou bien plutôt de la constatation que, si son acceptation conditionne celle des autres, c'est parce qu'il est capable de les protéger contre tous leurs ennemis ?

La seconde partie du *frakart* est moins obscure ; comme dans *Vd.* 19, la révélation de la religion mazdéenne commence par celle de la façon correcte de célébrer le rituel et notamment par la description des préparatifs nécessaires pour le sacrifice.

Le chapitre suivant continue cette révélation : tout d'abord en indiquant à Vištāsp les divinités qu'il doit invoquer (c'est un abrégé de la liste du *Vd* 19), et qui doivent lui donner la victoire. On insiste ensuite sur le culte du feu qui frappe les *daiva* et sur la différence du sort posthume du méchant et du juste : c'est encore pour inciter le roi à abandonner le mauvais chemin pour celui de la religion, pour lui montrer aussi l'importance de son acceptation. On parle ensuite des purifications, et c'est ici qu'apparaissent les Aməša Spənta qui promettent de montrer à Zoroastre le chemin du bonheur qui mène au paradis (ce passage doit provenir d'un autre contexte, à moins que le développement beaucoup plus long de la version pehlevie ne reproduise un texte plus correct. Mais même si le passage est emprunté à une description de la révélation à Zoroastre il est tout à fait à sa place dans celle de la révélation à Vištāsp).

Čahārom frakart bun.

[24] *'u-š ēton guft 'oy Zartuxšt 'apar 'oy 'pus i Kai Vištāsp 'kū 'to 'bē 'xvānēh (Vištāsp) Ohrmazd xvatāy rād 'ke pur-'xvarrahomand ahraβ Ohrmazd, (to 'bē 'xvānēh) Spās i xvat-dāt ('ēt xvatātīh ē 'kū 'hač 'xvat 'ēstētak 'hast āsmān, 'to 'bē 'xvānēh) zamānak i akanārak u Vāy aparkār ('kē mēnok Rām yazat).*

[25] *'bē 'xvānēh 'to Vāt i takīk i Ohrmazddat 'kē hač-iš bag-baxt (āyāpēt). 'en 'apar '*goβ ('oyšān Amahraspandān rād 'bē 'xvānēh) čēgon 'kē-t kāmak ayāpišn i 'dahēt ('ku 'har čē kāmēt 'bē āyāpēt) 'hān drujēn rād vānišn i 'barēt Vāt i takīk (u škaft) Spēnāk Mēnok dāt ('kū Vāt i takīk i Ohrmazddāt 'pat harvisp Amahraspandān takīktom 'hast 'apar hamāk 'dēvān drujān 'kū 'hač tuβānakīh i 'xvēš 'bē škinēt) pur*

pāspān 'hač bēšītārān 'bē zatārtom dušmanān 'pat haknēn vānītārtom
hamēmārān u adostān i bēšītārān.
[26] *ēton 'ēn 'saxvan goβišn i frāč 'goβ ('kū 'ēn frakart) 'pat kāmak*
'pat pēš raβišnīh ('kū 'pat pēšopādīh 'bē 'goβ) 'apar tan i 'xvēš 'ul
varzēn ('ēn goβišn i 'kū apastāk goβišnīh frāč varzēn) i 'pus i Kai Vištāsp
u 'to 'bē 'yaz 'ēn ātaxš i Ohrmazd 'pus 'kē takīk 'hend u artēštār ('kū
tan i ātaxš armēšt u mēnok artēštār 'hend) 'kē-š 'dēv i Kund mast yut-
mast rād ('bē vānēt 'hān ātaxš u drujaskān ham-patend dravand dēvēsnān
zivišnīk i zanēt 'martomān (Kund 'dēv 'hān 'bavēt 'kū 'andar tan i
'martomān kundīh 'nihēt, drujaskān 'hān 'bavēt 'kē 'andar tan i 'mar-
tomān bēš u zyān 'nihēt. dravand dēvēsnān 'hān 'bavēt 'kū 'hač kunišn i
xvēš zivišnīh i 'martomān 'bē kāhēt).
[27] *rās i Zurvāndāt ('apar 'rasēt) 'bē tarsēt 'kē-č dravand 'kē-č*
ahraβ ruβān 'bavēt ('kū 'har 'kē vitīrēt rās i Zurvāndāt 'rasēt u 'bē
tarsēt 'kē-č dravand 'kē-č ahraβān ruβān 'bavēt. 'adak 'kē ahraβ 'bē
vitīrēt 'pas 'hač 'bē vitīrišnīh i 'oy 'dēvān drujān) 'hač bod ēton frāč
tarsēt čēgon mēš gurgān... 'kē 'hač bod i gurg frāč tarsend ('oyšān-ič
*'kē 'dēvān drujān hamčēgonān 'hač *bod ruβān anošak i 'bē tarsend).*
[28] *('hān ahraβān ruβān 'pat nērmat i kirpak i 'xvēš) 'andar Garot-*
mān i afzonīk 'pat mān i Ohrmazd 'kē nēvak kartak ('bē mānēt) harvisp
rās (i Garotmān) 'hān 'ul 'barēt ('kū vahištīk 'oy 'bavēt), 'kē ham-
dakišnīh i Stotān yasnān 'saxvan 'goβēt ('kū 'ēn yazišn i 'bē 'yazēt)
'čē 'ēn hač-iš (garotmānīk) 'bavēt 'hān. 'nē 'hān 'kas 'mart zartuxštīk
rās 'dārēt 'kū 'kē 'mart-ič aivāp kanīk-ič 'pat hān bod 'bē tapāhēnēt
('kū kāhēt 'kū 'gyān 'bē 'zanēt 'andar aškamb 'kū 'mart 'apāk 'zan i
'kasān gātan 'kunēt hač-iš 'oy 'zan apastān 'bavēt 'pas 'hān kanīk u
'mart 'har 2 'hač šarm i 'kasān dāro u darmān āpurēt u 'hān dārok
kanīk 'xvarēt 'u-š apastān oftēt 'oyšān martomān 'pat rās i Zartuxštīk
'nē 'bavēt 'čē grāntar vināš 'kū markarzān 'bavēt 'kū rās i 'od tapāhēnēt).
[29] *'u-š ēton guft Zartuxšt 'o Kai Vištāsp 'bē 'yaz 'to (dēn i) Spi-*
tāmān Zartuxšt rād 'pas 'hač 'apar stāyišnīk ('kū yazišn i 'yaz 'pas
stāyišn i 'apar 'goβ) 'kē ēton 'hast hamdahišnīh (i Mānsrspand. 'u-š
ēton yazišn i 'bē 'yaz). u 'apāč vartēn 'to 'hač dāt i yut 'kū 'hač rās i
'kasān 'apāč ēstēn čēgon 'apar asp i agrē asβār 'bavēt u rās i yut-ristak
'raβēt 'pas paitāk 'bavēt 'kē 'apar arāsīh i āmat 'hom. 'pas hač 'hān
gyāk asp rād 'apāč vartišn vart(ēt) u 'apāč 'o i rās i rāst 'āβarēt hamčē-
gonān 'to-č asp rād 'apāč 'nay 'pat rās i rāst 'kū 'apar dēn i mazdēstīk
asp rād 'bē 'āβar 'kū dēn 'bē 'patīr 'ku hač-iš 'vas drujān rād vānišn
i 'hast ('kū 'pat yazišn i 'ēn dēn hamāk 'dēvān drujān 'nēstēnēt).
[30] *'Čē 'hač 'ulīh 'ul 'bē 'raβišn 'kē 'hān 'veh dēn i mazdēstīk 'pat*
'xvānišn 'bē 'xvān ('kū 'apar 'ēn dēn i mazdēst 'bē 'ras ē Vištāsp 'šah).
ēton 'ēn nikās dār 'andar axvān 'hān 'kē 'martān u nairīkān (i dēn
patīraftārān 'kū 'oyšān pānākīh 'bē 'kun) 'bē-č 'hač 'amāh 'dēnīh mizd
frāč rātīh griftan 'kē (mizd i mēnok) apāyēt griftan ('kad-iš 'andar

Garotmān bahr āyāpēt) ʿkē ʿandar axvān ʿoyšān ʿamāh dēn ʿbē dāštār ʿhend (ʿpat ʿoyšān rātīh ʿbē ʿkun mizd stanišnīh ʿkē ʿhač ʿhastān ʿhān ʿhast ʿkē dēnīkān rād ʿbē parvarend). ʿnē-č ʿhān ʿveh ʿkad-iš ʿapar jān tan i ʿxvēš ʿveh xvāstār ʿbavēt (ʿkū ʿxvēš sēr ʿbavēt u ʿkasān rād asēr ʿdārēt nēvakīh ʿxvat xvādēt ; ʿkū ʿto-č ʿēn dēn i mahist patīret raβākīh ʿdahēt ʿtā ʿkad-iš) ʿoy sūtomand pērožkar (Sošāns raβākīh ʿdahēt ʿkū ʿtā zamān i Sošāns dēn raβāk ʿdārēt).

[31] *ēton-ič ʿoyšān ʿkasān rād ʿhān dāšn i ʿbavēt ʿkad-iš yutdostīh ʿbavēt (ʿkū dušmēnan i ʿēn dēn ʿbavēt ʿapar dēn ʿnē gravēt ʿoyšān-ič rād ʿapar dēn astuβānīh ʿbē ʿkunēt) ʿadak ʿkē ʿto u ʿpus i ʿto u brāt i ʿto (ʿku dēn burtārān ʿhar ʿkē ʿbavēt) ʿdast i šapēn rād ʿpāk ʿkunēt ʿtā fratom ʿhač ʿāp ʿnē šodēt fratom ʿhač gomēz i ʿgāv ʿdast ʿšodēt u ʿpas ʿhač ʿāp šustan. ʿkē-š ʿhast (ʿapar ʿpat Ēnāk Mēnok) snēhak i mēnišnīh (ʿkū ʿpat mēnišn i ʿapar Ēnāk Mēnok snēhak ʿdārēt ʿhač nērang i dēnīk) ʿkē ʿnē ēton (nērang ʿdārēt ʿhān snēh ʿnē mēnēt) ʿkē-š (ʿapar Ēnāk Mēnok) snēh goβišn i ʿhast (ʿkū ʿhač goβišnīh snēhak ʿapar Ēnāk Mēnok ʿdārēt) ʿkad-iš ʿnē ēton (nērang ʿdārēt ʿhān snēh ʿnē ʿpat goβišn i ʿdārēt) ʿkad-iš ʿhast (ʿapar Ēnāk Mēnok dām) snēh ʿpat kunišnīh (ʿkū-š ʿhač Bušāsp ʿapar xēžēt fratom dast ʿhač gomēz i ʿgāv ʿšodēt ʿpas kəm nā mazdā ʿbē ʿgoβēt ʿpas ʿhač ʿāp ʿdast ʿšodēt ʿtā šāyēt ham ēton nērang ʿkunēt čēgon ʿkē ʿapar nipišt ʿoy ʿmart ēton ʿbavēt ʿkū ʿpat mēnišnīh u goβišnīh u kunišnīh snēh ʿapar Ēnāk Mēnok Ahraman i stuvītak ʿbavēt ʿkū snēhīh aš hačiš ʿbavēt).

[32] ʿkū ʿašnav ʿhač ʿman ʿkē ʿhān ʿman ʿgoβom ʿkē-š āmurzītār ʿhast ʿto rād Ohrmazd (ʿkū vinās ʿbē āmurzēt u kirpak ʿhač ʿto ʿpatīrēt) ʿkē ʿhān ʿman Zartuxšt rād nimūt ʿēstēt Ohrmazd ʿhān dēn ʿto-č ʿpatīr ʿkē ʿapāk miyānčīkīh i Amahraspandān ʿpat gowākīh i ʿman ʿ*āmatak ʿhast ʿandar ʿēn gēhan ʿpat ʿpatīrēnītan i dēn ʿpēš ʿto ʿhān ʿdēn ʿbē ʿpatīr ʿkē ʿod mizd i mēnok ʿbē āyāpēt ʿkū ʿto dēn husraβīh ʿbē ʿmānēt ʿandar ʿēn axvān ʿtā dēr *huaxvīh ruβān rād ʿpat mēnok ʿhast pahrom axvān (ʿkū ʿtā dēr huāxvīh nēvdīlīh ʿpat Čihvitarak ʿbavēt u ʿpas ʿhač vitartan pahrom axvān ʿrasēt).

[33] ʿbē nēvak raβišnīh ʿpat pahrom axvān ʿbē ʿpat nēvakīh mānišn ʿandar Garotmān i mēhan i Ohrmazd ʿkē nēvak kartak ʿēstēt ʿpat harvisp pēsītak. ʿadak ʿkē ʿhač ʿēn gēhān aš yūtak ʿbavēt (ʿkū ʿbē ʿāyēt ʿpas ʿbē vitīret) ʿadak čēgon ʿhān Ohrmazd ʿgoβēt ʿhān vahištīk ruβān rād ʿkē ʿman Ohrmazd ʿhom ʿxvat ʿpat nēvakīh ʿsaxvan pursēm ʿpat pahrom axvān nikēžišnīh (hamčēgonān Ohrmazd Amahraspandān-ič ʿman paitākēnīt ʿhān-ič ʿpat ʿvas nēvakīh hampursīt ruβān rād ʿpat āsānīkīh ʿčē ʿkē ʿhač sahmakēn bīmakēn rās ʿbē ʿāyēt). — Ahrāyīh āpātīh i pahrom ʿhast.

« Quatrième chapitre.

« [24] Zoroastre dit ainsi à l'enfant Kai Vištāsp : « Invoque, ô Vištāsp, « le Seigneur Ohrmazd, Ohrmazd riche en *xvarrah*, juste ! Invoque le Fir-

« mament qui suit sa propre loi (« suit sa propre loi », c'est que le Ciel est
« établi par lui-même) ! Invoque le temps illimité et Vāy à action supérieure
« (l'esprit Rāmyazat) !

« [25] Invoque le vent puissant créé par Ohrmazd qui te fera atteindre
« le destin attribué par les dieux. Dis cela, invoque ces Amahraspand, ils
« t'accorderont les faveurs que tu désires (il obtiendra tout ce qu'il désire) :
« cette victoire sur les *druj* que porte le vent puissant, violent, créé par le
« Saint-Esprit (le vent puissant créé par Ohrmazd est de tous les Amahras-
« pand le plus puissant contre les *dēv* et les *druj*, il les brise par sa propre
« puissance), qui protège bien contre les malfaiteurs, qui frappe le mieux
« les ennemis, qui triomphe complètement des adversaires et des ennemis
« malfaisants.

« [26] Répète donc ces paroles, ce *frakart* selon tes désirs, tout d'abord
« (dis-le en premier lieu) fais que ces paroles soient accomplies par toi-même
« (accomplis donc les paroles de l'Avesta), ô mon enfant Kai Vištāsp :
« et sacrifie à ces deux fils d'Ohrmazd, guerriers puissants (le corps du feu
« est tranquille et son âme est guerrière), ces feux qui triomphent des
« démons Kund. Baŋha, Vibaŋha et les *drujaskān* (1) tomberont également,
« et les méchants adorateurs des *dēv*, qui abrègent la vie des hommes (Kund-
« dēv est celui qui met la *kundīh* dans le corps de l'homme ; les *drujaskān*
« sont ceux qui mettent l'inimitié dans le corps des hommes ; les méchants
« adorateurs des *dēv* sont ceux qui, par leurs propres actions, abrègent la
« vie des hommes).

« [27] Elle arrive sur le chemin créé par Zurvān, elle a peur, aussi bien
« l'âme du méchant que celle du juste (tout homme qui meurt arrive sur
« le chemin créé par Zurvān et en a peur, que son âme soit celle d'un
« juste ou d'un damné). Quand c'est un juste qui est mort, après son décès
« les *dēv* et les *druj* ont peur de son odeur tout comme une brebis a peur de
« l'odeur des loups : les *dēv* et les *druj* ont aussi peur de l'odeur de l'âme
« immortelle.

« [28] Par la valeur de ses propres mérites, l'âme du juste séjourne dans
« le saint Garōtmān, demeure d'Ohrmazd bien construite. Par tous les
« chemins du Garōtmān est porté (va au Paradis) celui qui récite l'ensemble
« des *Stotān Yasnān* (il offre le sacrifice), car c'est ainsi qu'il devient garōt-
« mānien. Mais n'emprunte pas la voie zoroastrienne l'homme qui — homme,
« femme ou vieillard — détruit le souffle (le détruit : il tue la vie dans les
« entrailles. Un homme a des rapports avec la femme d'un autre, la femme
« devient enceinte. L'homme et la femme ont ensuite honte devant les
« autres, il lui apporte une drogue, elle la prend et son fœtus tombe. Ces
« gens-là n'empruntent pas la voie zoroastrienne, c'est un péché plus grave
« que celui d'un *margarzan* et, en conséquence, détruit la voie vers là-haut). »

« [29] Et Zoroastre dit ainsi à Kai Vištāsp : « Sacrifie à la religion de
« Zoroastre le Spitamide, exalte-la ensuite (offre le sacrifice et dis ensuite
« les louanges) : c'est ainsi qu'a lieu l'ensemble de la parole sacrée. Offre
« ainsi le sacrifice. Détourne-toi de la voie divergente, quitte le chemin des
« autres. Ainsi un cavalier assis sur un cheval de classe suit une fausse piste
« et finit par s'en apercevoir : « J'ai emprunté une fausse piste. » Il détourne
« alors son cheval et revient dans le droit chemin. De même, toi, ramène ton
« cheval dans le droit chemin, ramène ton cheval à la religion mazdéenne
« (accepte la religion), car il en résultera la victoire sur de nombreuses *druj*
« (en sacrifiant à la religion on réduit à néant tous les *dēv* et toutes les *druj*).

(1) Le pehlevi paraît ici lire et comprendre plutôt *druj-yaskān*.

« [30] Car il te faut t'élever, ô toi, invoque donc cette religion mazdéenne
« (adhère à cette religion mazdéenne, ô roi Vištāsp) ! Veille ainsi dans le
« monde sur les hommes et les femmes qui acceptent la religion, protège-
« les si tu désires que nous te donnions la récompense, la récompense spiri-
« tuelle qui attend dans le Garōtmān ceux qui, dans le monde, ont soutenu
« la religion, récompense de leur générosité : est bon, parmi les êtres, celui
« qui entretient les fidèles, mais n'est pas bon celui qui désire du bien à
« ses propres âme et corps (quand il est rassasié lui-même et laisse les autres
« sans manger, il désire du bien pour lui seul). Car toi aussi, tu acceptes
« cette religion et la mets en mouvement jusqu'à ce que le Sauveur Vic-
« torieux, Sōšāns, la mette en mouvement (il entretient en mouvement la
« religion jusqu'à l'époque de Sōšāns).

« [31] Ainsi donc, que cela soit donné à ceux parmi les autres qui ne sont
« pas amis (ils sont ennemis de cette religion et ne penchent pas vers elle ;
« il les fera également professer cette religion). Alors toi, et ton fils et ton
« frère, tous les adhérents de la religion, quels qu'ils soient, en vous lavant
« la main après une nuit, ne la lavez pas tout d'abord avec de l'eau, lavez
« vos mains tout d'abord avec du *gōmēz* et ensuite avec de l'eau. Celui qui,
« contre le Mauvais Esprit, a les pensées bien armées (il possède, en pensées,
« une arme contre le Mauvais Esprit dans le *nērang* religieux) ; celui qui
« n'a pas ce *nērang*, n'est pas armé en pensées ; qui, contre le Mauvais
« Esprit, dispose des paroles bien armées (il possède, en paroles, une arme
« contre le Mauvais Esprit) ; celui qui n'a pas ce *nērang*, n'est pas armé
« en paroles ; celui qui, contre la création du Mauvais Esprit, a une arme en
« actions (quand il se réveille du sommeil, il se lave les mains tout d'abord
« avec du *gōmēz* et récite ensuite *Kəm nā mazdā*... avant de se laver les mains
« avec de l'eau, il peut accomplir le même *nērang* que celui qui est décrit
« plus haut). Cet homme construit en pensées, paroles et actions la même
« arme contre le Mauvais Esprit et Ahraman en est paralysé — c'est ainsi
« qu'il est armé.

« [32] Écoute-moi qui te dis : Ohrmazd aura pitié de toi, il te pardonnera
« tes péchés et acceptera tes bonnes actions ! La religion qu'Ohrmazd m'a
« enseignée, à *moi Zoroastre, la même religion*, accepte-la, *toi aussi : pour*
« servir d'intermédiaire, les Amahraspand sont venus devant toi dans le
« monde pour témoigner de moi (les Amahraspand sont venus dans le monde
« chez toi pour témoigner de moi et te faire accepter la religion). Accepte
« cette religion qui te fera gagner, là-haut, une récompense spirituelle,
« afin que ta bonne réputation reste longtemps dans le monde, afin que ton
« âme puisse, dans le *mēnōk*, jouir d'une longue béatitude qui est la meilleure
« existence (afin que, pour obtenir la longue béatitude, il soit courageux
« au pont Činvat et qu'il arrive à la meilleure existence après son décès).

« [33] Pour le bonheur dans la meilleure existence, pour le séjour heureux
« dans le Garōtmān, demeure d'Ohrmazd bien construite, ornée de tout.
« Mais quand il se sépare de ce monde-ci, il vient ensuite, il trépasse ; à
« ce moment-là Ohrmazd dit au sujet de cette âme qui va au Paradis :
« Demande à moi, Ohrmazd, en beauté de t'enseigner la meilleure existence :
« de la même façon que les Amahraspand me l'ont révélé, ils questionneront
« avec beaucoup de bonté l'âme, en confort ; car elle y arrivera après avoir
« parcouru un chemin plein de danger et terrifiant. » La justice est le bien
« souverain. »

La version pehlevie est beaucoup plus explicite sur la collaboration des Amahraspand à la conversion de Vištāsp que le texte avestique ;

ailleurs, cette version invente des développements qui ne se trouvent pas dans celui-ci : ainsi pour les *drujaskan* ou, peut-être, pour les avortements. Mais elle garde fidèlement les deux idées essentielles du *frakart*, le culte qu'il faut rendre et la récompense posthume du choix correct. Le chapitre suivant apporte ici des nuances. La récompense ne sera pas seulement posthume, elle aura lieu dès cette vie ; l'abondance sera son lot, il aura des chevaux rapides, des enfants (la version pehlevie comprend ce passage autrement), des richesses, la force, la prospérité. Mais il ne faut pas qu'il s'écarte du droit chemin, qu'il commette des péchés et surtout qu'il néglige la charité.

Frakart panjom bun.

[34] *ʿkē pur rāyomand u ʿxvarrahomand dēn baxt ʿēstēt Ohrmazd ʿpat ʿto rād ʿpat franāft i Amahraspandān (ʿkū rošn dēn Ohrmazd ʿbaxšītak ʿēstēt, ē Guštāsp). ʿpat tēž ʿkū ʿul asp ʿbē ʿdav ʿapar ʿpat ēn dēn i Ohrmazd u Zartuxšt u arzokēn ʿkū tēžtar ʿēn dēn i ʿveh ʿto ʿbē ʿpatīr ʿkē-š ʿhačʿhān pusarān i ʿto-č astuβānīk ʿdahēt (ʿkū ʿoyšān ʿēn dēn i ʿveh ʿ*patīrend) ʿul ʿsah u ʿbē ʿras ʿto ē ʿpus i Kai Vištāsp (ʿapar ʿpat ʿēn dēn i Ohrmazd u Zartuxšt) ! — ʿapāč ʿapar guft Zartuxšt ʿkū ʿēn dēn i mazdēsnīk ʿkē ʿman čēgon frāč ʿgoβom ham ēton ʿto ʿpatīraft ʿbavāt ʿkū ʿkē yut dost ʿbāvēt (ʿkū ʿapar ʿpat ʿēn dēn astuβānīk ʿnē ʿdārēt ʿkū yut-dēnān ʿbavēt ʿoy i rād ʿpas guft i ʿbavēt).*

[35] *ʿoy i rād frāč guft ʿēstēt ʿkū bālistān ʿpat tarist i asēn vitaxt ʿhan sat xvarišnān ʿbarēt (ʿkū ʿhān nēvak ʿbē barānd ʿhān ʿvat ʿbē ʿo ʿto sat xvarišnān ʿbarēt ... a-t ʿoyšān xvarišn ʿkē ʿoyšān frēh āpātīh ʿhač parēxt ʿhēh ē ʿāβarend) a-t ʿoyšān xvarišn ʿkē ʿoyšān frēh āpātīh ʿhač parēxt ʿhēh ē ʿāβarend) a-t*

*ʿkū frazandan i ʿto rād hač-iš pērožkarīh *ʿdahēt ʿapar ʿoy bēšītārān dravandān dēvāsnān (ʿkū pērožkarīh ʿ*dahēt mazdēstīh dēn ʿhač patīrišnīh i dēn) ʿkū ʿmā ʿšmāh ʿhač mēnišn i ʿhān Ēnāk Mēnok Ahraman astērēt (ʿkū ʿhān ʿkē ʿpat mēnišn Ēnāk rād mēnēt ʿxvat parēč āyāpēt ʿhač ʿhān vināskar ʿbavēt) čēgon ʿkē ʿdēvān ʿpat frēpišnīh varon kāmakīh ʿbē vaxšēt hamak ʿpat afsos kartārīh vahišt kāmakīh rād ʿbē ʿškinēt ʿto-č hamāk uzdēsnīh ʿbē ʿškin (ʿkē hač-š ʿdēvān u drujān ʿnēstēnēt ʿkū ʿhač druj i varon afsoskār ʿdēv u ʿdēvyazākīh dūr parhēž) ʿkū ʿmartān ahraβān rād ʿhač urvarān ʿdar i višāt ʿdār (ʿkū ʿmartān i ahraβān rād ʿpat rāt-dahišnīh i yortakān ʿdar rād ʿbē ʿvišat ʿkū ʿhač frēpišn i Ahraman i ʿdēvān drujān ʿhač ahraβān rātīh ʿmā ʿband i ʿčē guft ʿēstēt ʿpat dēn ʿkū ʿpat ruβān rātīh u hamē gēhān rāstīh ʿveh).*

[38] *ʿo ʿoy ātaxš āfrīnēnēt ʿčē-š ʿapar ātaxš bod ʿbē ʿrasēt hušnut abēš u sēr ʿkū ʿapar ʿo ʿto hāxtāt ʿhān gospandān ramak ʿkū-t ʿbavāt ʿapar ʿhān i ʿto vīrān pur-raβišnīh (ʿkū frazand i ʿvas) ʿbarāt āyāpakīh ʿapāk baxt bag-baxt-ič (ʿkū kāmak ʿto ʿbē āyāpāt ʿpat nēvakīh u frazandān baxtdār ʿbavāt). ʿto ʿhān ēton ʿapar ʿbē ʿxvānišn i ʿpat kāmak stāyišnīh ʿandar ʿēn gēhān i astomandān (ʿvas ʿxvarrahomand ātaxš i Ohrmazd rād) ʿhān ʿxvarrah i Ohrmazd ʿxvat dostomand ʿapar ʿoy ātaxš xvarišn i raβišn ʿbavāt (ʿkū ēsm u bod ātaxš rasēn).*

[39] *ʿhān Ohrmazd apartom ʿxvat ʿdāt ʿēstēt ʿbē ʿpat stāyišn. ʿoyšān goβišnān goβišn i ʿkē amāvandīh u pērožkarīh u dravistīh u bēšāzišnīh u frēh dahišnīh u vālišn dahišnīh u vaxšēnišnīh yortākān ē goβišn ʿbē ʿgoβ. (ʿpat hambarišnīh u ʿpat haknēn ʿhar ʿkē ʿēn gāsān ʿsaxvan ʿbē ʿgoβēt ʿkū ʿēn frakart ʿbē xvānēt) ʿhān fratom brīhēnītak Garotman i Ohrmazd ʿrasēt ʿhač ʿhān ʿčē ʿto-č ʿapar ʿbē ʿxvānē (ʿkū garotmānīk ʿbavēt) — Ahrāyīh āpātīh i pahromʿhast.*

« Cinquième chapitre.

« [34] Car Ohrmazd t'a attribué une religion riche en éclat et en *xvarrah*, en envoyant les Amahraspand (Ohrmazd a attribué une religion lumineuse), ô Guštāsp. Vite, cours sur ton cheval vers cette religion d'Ohrmazd et de Zoroastre et désire accepter le plus rapidement possible cette Bonne Religion, ce qui rendra également tes enfants ses adhérents (ils accepteront la Bonne Religion). Réfléchis et viens, ô enfant Kai Vištāsp, à cette religion d'Ohrmazd et de Zoroastre ! — De nouveau Zoroastre dit : « Il faut que tu « acceptes la religion ainsi que je la proclame : afin qu'à celui qui n'est « point ami, qui ne professe pas cette religion, qui est d'une autre religion, « on la lui dise ensuite.

« [35] On répète ceci : Vraiment, à travers le métal fondu il emporte cent « aliments (ils emportent ce qui est bon et ce qui est mauvais, ils te l'ap- « portent). Si ces aliments viennent de leur surplus, des biens qu'ils ont en « trop, ils... ne jouiront pas de bon confort en arrivant là où se rassemblent « les âmes des mazdéens justes : car leurs âmes tomberont avec la *druj*, « avec tous les biens qu'ils possèdent ; ils tomberont dans la maison de la « *druj*, en Enfer de ténèbres). Car toi, ô roi des rois, Vištāsp, ta maison sera « là-haut, dans le Garōtmān, séjour d'Ohrmazd et des Amahraspand, car

« tu es celui qui propagera la religion (la propagation de la religion sera ton « fait).

« [36] Que la religion mazdéenne ne te jette pas dans l'angoisse (elle ne « te jettera pas à l'endroit le plus étroit de l'Enfer, car elle te retiendra loin « de l'angoisse de l'Enfer), qu'elle t'attribue le lumineux Garōtmān ! C'est « parce que tous les êtres matériels sont animés de la même volonté que « toi (ils veulent la Bonne Religion mazdéenne, que la Bonne Religion se « propage selon leurs désirs). Vraiment, ils se tiennent ici à ta porte comme « frères (?) (les...?... de la religion sont comme tes frères à ta porte : « Donne- « moi quelque chose ! »). Vraiment, mets-toi à la porte des autres pour « demander de la nourriture : « Qu'il me la donne » (afin qu'il retourne en « bonheur pour en prendre à la porte des autres). Vraiment, tu en as donné « à travers le monde. Et ces cent aliments seront pour te brûler (la nourri- « ture sera comme du charbon sur ta tête).

« [37] Prépare, pour la donner, généreusement, cette Bonne Religion « juste créée par Ohrmazd : et les membres brillants de ta famille prépare- « ront cette Bonne Religion (membres de famille : les enfants brillants). »

« De nouveau, Zoroastre dit à l'enfant Kai Vištāsp : « La religion maz- « déenne fait naître les fils de famille, car c'est par elle que tes enfants « pourront triompher des malfaisants et méchants adorateurs des *dēv* : « la religion mazdéenne donnera la victoire à la suite de son acceptation. « Que le Mauvais Esprit, Ahraman, ne corrompe jamais vos pensées, car « tous ceux qui pensent au Mauvais, pèchent par omission ; car quand, « par leur tromperie, les *dēv* font croître la concupiscence, ils brisent le « désir du Paradis en le ridiculisant ; mais toi, brise le désir de l'idolâtrie, « que les *dēv* et les *druj* en soient réduits à néant (évite la *druj* de la concupis- « cence et le *dēv* de la dérision et de l'idolâtrie). Garde ta porte ouverte « devant les hommes justes pour leur distribuer des plantes, tiens tes portes « ouvertes pour distribuer généreusement des céréales parmi les hommes « justes ; trompé par Ahraman et les démons ne refuse pas ta générosité « aux justes ; car il est dit dans la religion que, parmi les œuvres de la « justice dans ce monde, la générosité est la meilleure pour l'âme.

« [38] Le feu le bénit car il donne de l'encens au feu, satisfait, sans outrage « et rassasié : que des troupeaux de bétail te suivent, que tu disposes d'une « foule d'hommes, de nombreux enfants, puisses-tu atteindre la destinée « et la fortune (qu'il atteigne en bonheur tout et qu'il aie des enfants) ! « Invoque donc ceci, me louant selon ta volonté dans ce monde matériel, « moi le feu d'Ohrmazd. C'est le *xvarrah* de ceux qui sont amis d'Ohrmazd. « Que le feu soit alimenté et qu'il marche, apporte-lui du bois et de l'encens !

« [39] Ohrmazd lui-même l'a faite suprême pour les louanges, parmi « ces paroles, la parole puissante, victorieuse, qui amène la santé, la guérison, « la prospérité et la croissance, la poussée des céréales : prononce cette « parole, en la recueillant ensemble. Celui qui récite les paroles de ces « Gāthā, invoque ce *frakart*, atteindra le premier le Garōtmān créé par « Ohrmazd. Pour cela également invoque-les (il ira au Garōtmān). » — La justice est le bien souverain. »

Tandis que, dans les deux *frakart* que nous venons de citer, c'était surtout la version pehlevie qui insistait sur le rôle des Amahraspand, alors que le texte avestique n'y contenait que des allusions plus ou moins vagues, le sixième chapitre est tout entier consacré à la discussion entre Zoroastre, Vištāsp et les Aməša Spənta.

Le premier encourage le roi à s'entretenir (?) avec les divinités, à étudier la religion. Au § 42 ce sont probablement les divinités qui indiquent Zoroastre comme le *ratu* à choisir. La parole revient finalement au Prophète qui continue d'exposer la religion.

Frakart šašom bun.

[40] *Amahraspandān rād ʿbē ʿgoβēt (ʿkū Amahraspandān rād ʿbē ʿxvānēt ē Vištāsp) ʿapar ēton guft ʿoy Zartuxšt ʿkū ʿpus i Kai Vištāsp Sroš ahraβ i Nēryosang-ič hurustak ātaxšān-ič Ohrmazd arzokīh-č buland kayān ʿxvarrah.* [41] *ʿpat kāmak ʿpēš raβišnīh (ʿpat nikās-dārišnīh) i tan i ʿxvēš ʿbē ʿxvānišn ʿkū ʿpat tan i ahrāyīh ʿhač ʿhastān pēšopādīh ʿēn hamāk ʿoyšān rād ʿto ʿbē ʿxvānē ēton ʿto ʿpat tarist i ʿšap xrat pursēnišnīh i ahraβān (ʿkū ʿpat Ušāhīn gās xrat i ahraβān pursēnišn i ʿbē ʿxvān ʿpat nērangīhā āmoxtišn ʿēn frakartīhā ʿbē ʿgoβ) ʿadak ʿto ʿkē ʿpat tarist i šap ʿhan xrat i ahraβān (ʿpat Ušāhīn ʿbē ʿkunēt) ʿpat... apāyēt ʿbē ʿxvānet. ʿPat ʿhān tarist šap u ʿroč ʿpat amāvandīh ʿul apaspār ʿul apaspār ʿpat vāstrišnīh gospand i hudāk (ʿkū gospand i hudāk rād ʿpat parvarisnīh ʿbē apaspār).*

[42] *ʿoyšan (atuβān gospandān) rād ʿto ʿxvēš tuβānīkīh ʿdah ʿpat xvarišn i parvarišn i ʿbē ʿkē-š ʿhast ʿoyšān Zartuxšt rād dāt ʿēstēt ʿpat ratīh (čēgon Zartuxšt ʿoyšān-ič rattom ʿhast). ʿu-š ʿto ahrāyīh nikēžēt ʿpat haknēn ʿod rās nikēžēt (ʿkū vahištīk ʿbavēt ʿpat Garotmān i Ohrmazd ʿkū Vahuman Amahraspand ʿandar Garotmān gās i ʿzarrēn ʿapāk vistark xūpīhā ʿdahend) ʿkū ʿhast pērožkar ʿandar dēn i mazdēstān ʿkū ēton ʿhān ʿmart ʿpat ʿxvēš ruβān ʿhān i pahrom ahrāyīh ʿpat honsandīhā frāčtar franāmēt (ʿkū ʿhān i perožkar ʿbavēt) ʿhān nāmīk ʿmart ʿhač dūr ʿkē puhl i Čihvitarak (ʿdītak) amāvandīh ʿbavēt (ʿkū ʿhač kār u kirpak ahraβān ruβān amāvandtar ʿbavēt) ʿkē ahrāyīh ʿhān ʿpat hupānākīh pānāktar ʿbavēt (ʿandar ʿhān rās i Čihvitarak).*

[43] *ʿadak ʿkē ʿto ʿandar dāmān ʿdātak ʿbavēt (Ohrmazd ʿpat hamēton) frāčtomtar ʿbē guft ʿhast (Ohrmazd ʿto rād).*

Zartuxšt ʿapāč ʿoy guft ʿoy ʿpus i Kai Vištāsp ʿkū ʿto ʿhān ʿapar ʿbē ʿxvān ʿkē-š ʿhast pāspān nikāspān ʿmāh u ʿxvar-ič rād. ʿkū ʿhar ʿkē yut-dostīh ʿbavēt (ʿkū ʿpat dēn i ʿVēh astuβān ʿnē ʿbavēt; ʿhān dravandān ruβān rād) ʿod ʿpat āškārak zanišn i ʿbē ʿdahēt (ʿkū točišn ʿod ʿdahend).

[44] *ēton yavīt duš-*xvarrah Ēnāk Mēnok i purmark ʿpat anāštīh (ʿkū ʿpat anāštīh i dēn rād ēton ʿgoβēt ʿdēvān u drujān rād) (ʿkū xvarišn i ʿvattar ʿhān ruβān i dravandān) ʿapākēnēt (kū ʿbē ʿdahēt ʿkū nasād ʿbē ʿdahēt) ʿhān frēpend ruβān rād ʿdēvān ʿandar došaxv xvarišn i ʿvat ʿdahēnd u ʿapāč xvēšīh i ʿxvēš ʿdārēt. (ʿHān ruβān ʿhač ʿvat xvarišn u xvarišn) adātīhā xratīh ʿbavēt čēgon ʿkē (ʿsak) ʿpat adātīhā xratīh pāh u ʿmart rād ʿbē rēšend ʿbē ʿhān i ʿoy rēš ʿčē rēš točend ʿpat bodvaršt točišn i čēgon ʿhān i ʿoy-ič rād točišn i kunišn i fratom ʿpat rēšišn dām ʿbē vitīrēt u fratom ʿhan dahm rēšēnītār ʿsak rād ʿbē rēšēnēt ʿpat bodvaršt točišn i*

*(ʿkū čēgon ʿkē ʿsak rād točišn i ʿdahend ʿkū fratom bār ʿmart aivāp pāh ʿbē rēšēnend u fratom bār hamēton točišn i ʿdahend hamčēgon dahmān ʿkē ʿhač dēn i Ohrmazd ʿpat *frēpišn i ʿdēvān ʿapāč ʿēstēt ʿoyšān-ič rād ʿpat fratomīh točišn i ʿdahišn i ʿapāč ʿpat dēn i astuβān ʿdārišn i ʿkē-š od ʿpat točišn i ʿnē ʿrasēt ʿkū ʿandar došaxv ʿdēvān ʿnē ʿšavēt). — Ahrāyīh āpātīh i pahrom ʿhast.*

« Sixième chapitre.

« [40] Parlez aux Amahraspand, invoquez-les, ô Vištāsp ! — Ainsi dit
Zoroastre : « O Kai Vištāsp, mon enfant, Srōš le juste, Nēryōsang à la haute
« taille, les feux d'Ohrmazd et le sublime *xvarrah* kavien, [41] il faut les
« invoquer tous pour atteindre les désirs, pour y veiller, ceux de son propre
« corps : ayant la justice dans son propre corps, on est le premier des êtres.
« Il faut que tu les invoques tous. — Ainsi, le long de la nuit, entretiens-
« toi, demande la sagesse des justes (au *gās* d'Ušahīn invoque l'entretien
« avec la sagesse des justes ; en apprenant, récite ces chapitres). Alors,
« toi qui, à travers la nuit, saisis cette sagesse des justes (au *gās* d'Ušahīn),
« il faut que tu l'invoques trente-trois fois. Le long de la nuit et du jour,
« lève-toi avec force pour nourrir le bétail bien créé (lève-toi pour soigner le
« bétail bien créé).

« [42] A ce bétail sans force donne ta propre force, entretiens-le et nourris-
« le. Car c'est pour être son chef que fut créé Zoroastre (car Zoroastre est
« également leur chef suprême). Il t'enseignera la justice et te montrera
« en même temps le chemin (il ira au paradis, au Garōtmān d'Ohrmazd
« où, dans le Garōtmān, Vahuman l'Amahraspand lui donnera un trône
« d'or et de jolis vêtements), où il sera victorieux dans la religion mazdéenne,
« où cet homme fera avancer, de sa propre force, et avec son âme, la meilleure
« justice : et celle-ci en deviendra plus victorieuse. Cet homme célèbre,
« voyant de loin le pont Činvat, deviendra fort : c'est que l'âme des justes
« devient plus forte à la suite de leurs mérites et de leurs bonnes actions,
« la justice le protégera davantage sur le chemin du pont Činvat.

« [43] Alors Ohrmazd qui t'a créé parmi ses créatures, il te le dira de même
« (Ohrmazd à toi). »

« Zoroastre dit de nouveau à l'enfant Kai Vištāsp : « Invoque celui qui
« protège et garde la Lune et le Soleil ! Quiconque n'est pas son ami (ne
« professe pas la Bonne Religion ; il s'agit d'âmes des méchants), il le livrera
« directement au massacre, on lui infligera le châtiment.

« [44] Le Mauvais Esprit à la mauvaise nourriture (!) très pernicieux hurla
« ainsi en désaccord ; à cause de son désaccord avec la religion il dit ainsi
« aux *dēv* et aux *druj* : « Jetez de la mauvaise nourriture aux méchants
« (donnez-la leur, donnez-leur des cadavres). » Les *dēv* trompent ces âmes,
« et leur donnent, en enfer, de la mauvaise nourriture et les privent de
« leur nature propre. A cause de cette mauvaise nourriture et boisson, cette
« âme acquiert une mauvaise sagesse. Ainsi un chien quand, à cause de la
« mauvaise sagesse, il fait du mal au bétail, ou à l'homme, expiera le mal :
« ce chien expie le mal avec une amende de *bōdvaršt* ; c'est là l'expiation de
« son méfait. La première fois que meurt un pieux à la suite des blessures,
« alors on punit la première fois le chien qui a mordu ce pieux avec une
« amende de *bōdvaršt*. De même que l'on impose une amende à un chien
« qui blesse pour la première fois un homme ou le bétail, on l'impose de
« la même façon aux justes qui, trompés par les *dēv*, ont quitté la reli-
« gion d'Ohrmazd pour la première fois, on leur impose une amende et

« on les considère comme professant la religion de sorte qu'ils n'aillent « pas expier là-bas (ils ne vont pas en Enfer des démons). » — La justice est le bien souverain. »

La récompense ici-bas, une vie longue, des enfants, d'autres faveurs divines sont promises à Vištāsp dans le chapitre suivant :

Frakart haftom bun.

[45] *ʿapar ʿo ʿto hāxtāt ahraβ ʿpus i Kai Vištāsp (ʿkū ʿbē ʿraβāt) satayārīh *kartak gurtīh i bavandak ʿhān bavandak mas u bavandak kas ʿtā drahnād i ʿsālān ʿto ē Vištāsp (ʿku ʿtā zivandakīh i ʿtā hamāk gurtīh i ʿto ēβārīh... ʿbavāt ,ʿkū pērožkarīh ʿapar dušmanān hamvār i ʿbavāt) u azarmān u amark u avināstak u apūtak (ʿkū ʿtā hamvār amark u azarmān ʿkū tuβānak u zivandak ʿbavāt u avināstak u apūtak ʿkū hamvār ʿpat hamāk nēvakīh u dravistīh zīvēnāt čēgon ʿandar pahrom axvān i ahraβān i rošn i hamē xvahrīh) ʿbē ʿbar ʿpat goš ašnūtan (ʿkū goš ʿdār ʿkū ʿman ʿgoβom ʿto ʿbē ʿašnav ʿbē parēxt i ʿkasān-ičʿašnav ʿkū dātastān i ʿkasān nēvak ʿkun). ʿbē bar xvarišn i ʿbē bar vastrak ʿānē mazdēstān (ʿkū hamāk mazdēstān rād parvarišn i ʿbē kun ʿpat xvarišn *u vastrak).*

[46] *hač-iš ʿbavāt ʿto rād ʿhān handčand āyāpišnīh (ʿkū ʿhač āyāft kāmak ʿbavāt) čēgon ʿkē-t ʿhān ʿaz frāč guft. Amahraspandān ʿxvarrah ʿapar ʿto ʿbaxšēt u ʿhan rāyomand ʿxvarrahomand afzāyend ʿbavāt (ʿkū-šān ʿxvarrah ʿapar ʿto afzāyend). ʿPat tēž asp rād ʿbē jahān (ʿkū tēžtom ʿapar dēn ʿbē ʿāy) ʿkū ʿhač-ič tēž ʿpusān i ʿto-č (ham astuβānīh ʿdahēt) ʿkē dēn nēvak ʿhač harvistīn mahist u buland ēton srāyīt ʿēstēt (ʿhān dēn rād ʿto ʿētar srāyišn ʿbē ʿkun).*

[47] *(srāyišn ʿētar) ʿxvādēh ē pātaxšay ʿkē-š ʿandar mēnok Dātār Ohrmazd afzonīkomand u Ēnāk Mēnok Ahraman rād kāhišnomand (ʿhač srāyišnīh i Apastāk Zand) ʿhān katārčē ʿkē ʿpat tēžtar yazišn i kunēt ʿpat ahrāyīh apākīh (ʿhān afzāyišnīh i Ohrmazd ʿxvadēt u ʿhān i Ēnāk Mēnok ʿškinišn i ʿxvādend) ʿkē homānāk yazišn u nyāyišn ʿpat apāronīh šāyēt ʿoy rād apāron pātaxšāyīh ʿbavēt ʿnē ʿoy rād patax-šāyīh (ʿkū pahrom axvān ʿnē ʿoy rād).*

[48] *ʿpat ʿēn ʿoy rād ʿpat apāron axvān ʿdahēt (pātakfrās) ʿhakar ʿkē-š o ʿdeh ʿdehpat ʿbavēt u ʿhān i ʿo asp huburtār u ʿhān i ʿo ʿpat rās huvāzēnītār ʿbavēt (ʿo hač-iš vahišt i hubod ʿnē ʿbavēt ʿkū ʿkē yazišn u nyāyišn ʿpat apāronīh mēnišn i ʿxvādēt ʿhakar-ič ʿoy i ʿšahān ʿšah ʿbavēt vahištīk ʿnē ʿbavēt) ʿkū ē pātaxšāyīh ʿbē ʿdahē ʿapar dēn i Zartuxštīh ʿpat frahistīh (ʿkū ʿvasīh *xvādišn i ʿdāšn ʿbē ʿkun) ʿkē-š (ʿto-č rād pātaxšāyīh) ʿpat kāmak ʿdahēt.*

[49] *ʿu-š ʿpas ʿestēt duškār kartār ʿu-š ʿapāč ʿdārēt Mānsraspand (har-visp dušīh ʿkū harvisp ʿvattarīh ʿapāč ʿdarēt ʿhač ʿēn mānsrak goβišn i) frāč ʿto ʿzāyišn i vaxšišn-ič yošdāsrak i kartakomand (ʿkū ʿpāk ʿbē ʿkunēm ʿkū parvarišnīh ʿdātak ʿhast) ʿšmāh ʿapāk frazandīhā ʿapāk pēmīh (ʿkū-t ʿxvat ʿpusān ʿduxtān ʿu-t pēm ʿbavēt) kāromand (ʿkū-t*

kār bēt) u pēmomand (ʿkū-t pēm ʿbavēt) šīrēnomand (ʿkū-t šīrēnīh ʿbavēt) ēvak ʿhān i ʿmartomān u ēvak ʿhān i gospandān i pēmomand i frazan-domand ʿaz ʿētar frāč šnasīt-ēm (ʿkū ʿbē parvarēm ʿhān ʿhač harvistīn mānsrak mahistīh) ʿu-tān gāvdān ēt ʿo ʿkad-čin hamdāšt ʿkē ʿhast ʿpus srāyišnīh (hamēton Ohrmazd ʿoy Zartuxšt guft).

[50] *ʿmā ʿkas dēn i ʿman ʿapar dravandīh ʿdahāt (ʿkū ʿapar ʿpat ʿdast i dravandān vināskarān dēn araβākīh ʿdahend) ʿhakar dēn i amān apāk dravandān raβākēnēt ʿpat-iš ʿapar ʿpat ʿēn Spandarmat ʿveh bavan-dak mēnišnīh dart i tāpišn ʿbē ʿrasēt (ʿku ʿandar ʿēn gēhān ʿhar katārčē ranj u bēš aš ʿbē ʿrasēt ʿhač kunišn i dravand ahramok) u urvāxmānīh (i ʿmartomān ʿhač gēhān) ʿbē ʿbarēt anamatrām ʿdahend (ʿkū sār ʿhač ʿmātak ʿbē barišntar ʿdahend ʿkū ʿhač šīr i ʿmātakān hamāk gēhān ʿbē parvarend ʿhān hamē ʿbē kāhēt ʿčē ʿkē dravand ahramokān dēn ʿpat ahra-mokīh raβākēnend).*

[51] *ʿul (ʿkū tēž) ʿhač ʿēn vālon kunišn kartārīh ʿmātakān pēm ʿbē ʿbarend (u ʿhān harvispīn apēmītak ʿbavēt) u harvispīn yuvānān rād ʿpat tūkīh handāžēt u dravandān rād frāč tuβān ʿdahend ʿpat pur (ʿkū ʿvasīh) ʿapar ātaxš bod ʿbē ʿnihēt ʿkē-š ʿpat dūr nēmak ʿkē dost i ātaxš i Dātār Ohrmazd ʿhend (ʿkū ʿapar ātaxš i Ohrmazd ʿbē bod ʿnihend ʿkē hač-iš ʿpat ʿhar katārčē nēmak ʿpat dūr gyāk ʿdēvān u drujān u yātūkān ʿnēstēnēt ʿkū bod ʿhač vāt ʿhar gyāk-ē ʿkē ʿbarend ʿkē ʿoyšān ʿnēstēnēt) ʿnē hač-išān ʿapar ʿšmāh Vahuman ʿmart zyān vyāpānīh ʿrasēt (ʿkū-tān nēvakīh ʿapar ʿrasēt ʿpat honsandīh i ātaxš) ʿhān ʿkē harvispīn Spēnāk Mēnok dāmān ʿkē ʿhend ʿušān *bēšītārān ʿbē nasend (ʿkū harvispīn bēšītārān ʿhač Spēnāk Mēnok dāmān ʿnēst apaitak u aβēn ʿbavēt).*

[52] *ʿkē ʿtā dērang zamān humētēnēt ʿhač Miθr u Rašn-ič rāzištak ʿkē-č Dēn i Mazdēstān ʿhān ʿmart ʿkē humētēnīt ʿhend (ʿhač Miθr yazat u Rašn i rāst yazat ʿkū ʿhar ʿkē ʿapar ʿēn dēn i mazdēstān astuβānīh ʿnē ʿdārēt u kunišn-ič ʿpat framān i dēn i ʿveh ʿnē ʿkunēt ʿhān ʿmart ʿhač Miθr yazat u Rašn i yazat ʿdūr ʿbavēt) ʿbē varzend ʿpat āmoxtišnīh čēgon ʿkē āmoxtišn pursišn ʿhend (ʿkū nērangīhā i dēnīk ʿhač hērpatān āmoxtišn varzēnišn) čēgon ʿkē-t ʿhān frač guft-om ʿkē-š hač-iš ʿhān pusarān i ʿto-č u brātarān i ʿto-č sardārēnēt (ʿēn dēn i ʿveh) ʿpat dostīh (u ērmē-nišnīh). — Ahrāyīh āpātīh i pahrom ʿhast.*

« Septième chapitre.

« [45] Puissent te suivre, ô juste enfant Kai Vištāsp, puissent t'arriver : une aide centuple, des héros parfaits, vieux et jeunes, jusqu'à la fin de tes jours, ô juste Vištāsp (que, jusqu'à la fin de sa vie, toute la force soit rassemblée de façon parfaite pour qu'il soit toujours victorieux de ses ennemis) ; sois libre de vieillesse et de mort, de corruption et de pourriture (toujours libre de vieillesse et de mort : puissant et en vie ; libre de corruption et de pourriture : qu'il vive en bonheur et en bonne santé comme dans la meilleure existence des justes, lumineuse et toute de bonheur). Emmène en écoutant de tes oreilles, tends tes oreilles, écoute ce que je te dis, écoute également sur les devoirs des autres afin que tu puisses bien arranger la situation des

autres, emporte la nourriture et emporte les vêtements pour les autres mazdéens, approvisionne tous les mazdéens en nourriture et en vêtements.

« [46] Par là, puisses-tu en obtenir autant (qu'il réalise ses vœux) ainsi que je te l'ai dit. Que les Amahraspand te donnent le *xvarrah*, que l'éclat et le *xvarrah* en soient augmentés (qu'ils augmentent le *xvarrah* en toi) ! Saute vite sur ton cheval rapide, viens le plus rapidement à cette religion afin que tes enfants aussi la professent rapidement, cette Bonne Religion qui est chantée comme la plus grande et élevée ; cette religion, chante-la ici-bas.

« [47] Demande ici à la chanter, ô roi, elle qui, dans le *mēnōk*, fait croître Ohrmazd le Créateur mais qui fait diminuer le Mauvais Esprit Ahraman, par la récitation de l'Avesta et du Zand. Quiconque rapidement offre le sacrifice selon la justice, veut l'accroissement d'Ohrmazd et la défaite du Mauvais Esprit. Celui qui, d'une façon analogue, célèbre le sacrifice et la prière avec injustice, devient un souverain illégal, la souveraineté n'est pas son lot, la meilleure existence n'est pas pour lui.

« [48] Aussi lui donne-t-on le châtiment dans la pire existence, qu'il soit roi du pays, cavalier habile ou bon conducteur du char : le Paradis odorant ne sera pas pour lui, car il veut sacrifier et prier avec des pensées criminelles ; même s'il est roi des rois il n'ira pas au Paradis. Donne donc la puissance avant tout à la religion de Zoroastre, donne beaucoup de choses demandées, elle te donnera, à toi aussi, le pouvoir demandé.

« [49] Devant elle recule le malfaiteur et la Parole sacrée repousse tout mal et toute malice. La récitation de ces *mānsr* purifie la naissance et la croissance (nous les purifions ; l'entretien est assuré). Soyez accompagnés d'enfants, du lait (aie des fils et des filles et du lait), sois actif (aie des activités), aie du lait, sois doux (aie de la douceur). J'ai reconnu un parmi les hommes et un parmi les bestiaux, pourvu du lait et de la progéniture (j'entretiendrai cette supériorité sur tous les *mānsr* (?). Il vous donnera du lait pour tous ceux à qui il faut (?) pour la prospérité de l'enfant. Ohrmazd dit ainsi à Zoroastre :

« [50] Que personne ne donne ma religion aux méchants, car la main des « méchants pécheurs empêche éminemment le progrès de la religion. Quand « le progrès de notre religion est associé aux méchants, alors la bonne Span- « darmat, la Pensée Parfaite, en est affligée avec de la douleur ; car tous « les maux et tous les torts qui lui arrivent dans ce monde sont le fait des « méchants hérétiques ; la joie des hommes disparaît du monde et l'*anamą-* « *tram* a lieu (il faut prendre davantage de lait à la femelle afin de nourrir « le monde entier avec du lait des femelles ; celui-ci diminue toutes les fois « que les méchants hérétiques propagent la religion entachée d'hérésie).

« [51] De ce village ils enlèvent vite le lait des femelles, et celles-ci cessent « de donner du lait. Ils limitent la puissance de tous les mâles et font des « méchants puissants en nombre (beaucoup).

« Versez de l'encens sur le feu qui porte au loin les amis d'Ohrmazd le « Créateur : on verse de l'encens sur le feu d'Ohrmazd qui, de tous les côtés, « détruit au loin les *dēv*, les *druj* et les sorciers ; l'encens versé, en tout endroit « où on le porte, les détruit. Qu'aucun tort ni destruction ne vous arrive « de ceux-ci, ô Vahuman (homme) : le bonheur qui vous arrive vient de la « satisfaction du feu. Toutes les créatures du Saint-Esprit détruisent les « malfaiteurs : les malfaiteurs sont annihilés, détruits et écrasés par les « créatures du Saint-Esprit.

« [52] Ceux qui espèrent longtemps en Mihr et Rašn le juste et en la reli- « gion mazdéenne : ces hommes qui ont espéré en Mihr *yazat* et en Rašn

« le juste ; car tout homme qui ne professe pas cette religion mazdéenne « et n'agit pas selon ses prescriptions est loin de Mihr *yazat* et Rašn *yazat*. « Ils pratiquent, après l'avoir apprise, car il faut se renseigner pour apprendre. « Pour ce qui est du *nērang* religieux, il faut demander sa pratique aux « *hērpat*. Ainsi que je te l'ai dit : c'est par cela que tes fils et tes frères seront « à la tête de cette Bonne Religion en amitié et humilité. » — La justice est le bien souverain. »

Nous ne citons pas le dernier *frakart*, sensiblement identique au deuxième chapitre du *Hadoxt nask* ; il traite du destin posthume de l'âme du juste ; celui de l'âme du méchant, objet de *HN* 3, ne fait objet que d'une allusion discrète (1). S'agissant de montrer au converti la place qu'il doit occuper dans l'autre monde en vertu de son acceptation de la religion, la description du premier a beaucoup plus d'importance ; et il n'est pas du tout dit qu'il faille suppléer tout *HN* 3 à la fin du récit (2).

La tradition mazdéenne semble parfois avoir confondu ce *Vištāsp yašt* avec le *Vištāsp sāst* sassanide (3). Ainsi, déjà West l'avait remarqué, là où les *rivāyat* parlent de huit *frakart* du *nask* primitif sauvés après la destruction de l'Avesta par Alexandre, elles font allusion aux huit chapitres du récit que nous venons de citer. Sous cette forme, la tradition est certainement inexacte ; le *Vištāsp yašt* non seulement n'est pas identique à une partie d'un *nask* achéménide, mais ne constitue pas non plus un fragment d'un *nask* sassanide.

Pourtant, l'écrit n'est pas un assemblage fortuit de fragments empruntés ailleurs. Il contient pratiquement tous les motifs contenus dans le récit du *nask* : exhortation à l'acceptation de la religion, visite des Amahraspand, conversion, promesse de prospérité et de victoire, enseignement de la religion, révélation de la récompense posthume. Ce qui manque, en revanche, ce sont des détails de caractère anecdotique : la description de l'arrivée des Amahraspand, de la guerre avec Arjāsp, etc.

Il n'est peut-être pas exclu que le *Vištāsp yašt* représente une adaptation à l'usage liturgique du contenu du *nask* mythique de *Vištāsp sāst*.

Analysons maintenant le témoignage des autres sources sur la conversion de Vistāsp.

§ 52. *LES ÉPREUVES*

Avec la fin du dernier entretien, les épreuves auxquelles est soumis le Prophète ne se terminent point. Selon le *Dēnkart* (4), Zoroastre savait, grâce à la révélation, qu'il serait soumis à des épreuves et à la torture,

(1) § 65.
(2) Darmesteter, *op. cit.*, 2.683, n. 157.
(3) V. West, *Sacred Books of the East*, 4.24, n. 3 de la p. 23.
(4) 7.4.64 ss.

mais qu'il finirait par prouver sa mission prophétique et convertirait le roi. Il se rend au palais de Vištāsp et l'invite à embrasser la religion. L'appel provoque l'hostilité des *kēk* et des *karap* et, avant que le roi puisse se faire une opinion sur la réalité de la mission prophétique de Zoroastre, ses adversaires le calomnient en lui reprochant trente-trois péchés et obtiennent son emprisonnement. En prison, la faim et la soif affligent le Prophète, mais il supporte avec une force de résistance peu commune tous les supplices et Vištāsp, ainsi que ses courtisans, sont étonnés de le retrouver vivant.

Le seul point obscur est de savoir si, avant d'être mis en prison, le Prophète a pu s'entretenir avec le roi. Le texte du *Dēnkart* prête à deux interprétations différentes ; la tradition ultérieure ne nous aide guère ici, elle les adopte à tour de rôle. On pouvait dire que, n'ayant pas été admis devant le roi, Zoroastre fut accusé par ses ennemis de quelques turpitudes et jeté en prison : ce n'est qu'après sa libération qu'il put paraître devant Vištāsp. Ou, au contraire, Zoroastre ayant commencé à exposer sa doctrine, les *kai* et les *karap* s'avisent du tort que cela leur cause et intriguent contre lui.

La première interprétation est celle qui paraît être suivie par la *rivayāt* où le nom même de Vištāsp n'apparaît qu'après la libération du Prophète de sa prison (1) ; la seconde sera celle du *Zarātušt nama* (2).

Les deux textes concordent cependant quant au crime imputé au Prophète, bien que la *rivāyat* contienne encore la trace d'une tradition plus ancienne parlant de trente-trois calomnies proférées contre Zoroastre.

La dernière tradition, rapportée par le *Dēnkart*, reçoit une explication symbolique chez Zātspram : les trente-trois liens symbolisent les trente-trois mauvaises actions empêchées par les trente-trois bonnes (3).

Que signifie le chiffre de trente-trois ? Il suffit de rappeler ici que le nombre des *ratu* selon *Y* 1.10 est le même. Or, comme l'ont montré MM. Dumézil et Wikander (4), les trente-trois *vispe ratavō* du *Yasna* correspondent aux trente-trois *viśve dēvāḥ* du *Véda*, à l'ensemble des dieux fonctionnels. En somme nous avons affaire ici à une nouvelle formulation de la doctrine qui voit dans le Prophète l'incarnation de toute la religion, l'Homme Parfait et l'idéal à suivre par tout fidèle quelle que soit sa condition.

La *rivāyat* semble ignorer ce symbolisme et ne garder qu'un vague souvenir des trente-trois liens enchaînant le Prophète. Le *Zarātušt-nāma* le perdra complètement et développera en revanche le récit sur les causes de son emprisonnement, cité déjà par la *rivāyat*.

(1) *CV* 9.
(2) 874 ss.
(3) V. plus haut, p. 349.
(4) *Jupiter Mars Quirinus*, 4.156-160.

Voici, en grandes lignes ce que dit à ce sujet Zartušt i Bahrām :

Vaincus dans la dispute, les sages de la cour vouent une haine atroce à Zoroastre et lui tendent un piège pour le compromettre. Profitant de son absence, ils soudoient son portier et s'introduisent dans la maison que Guštāsp a mise à la disposition du Prophète pour mettre dans son lit et ses bagages des objets impurs dont se servent les sorciers : lambeaux de cadavres, pourriture, etc. Ainsi leur est-il facile de présenter leur adversaire comme jouant double jeu : prenant devant le roi le visage d'un homme vertueux, il complote en vérité sa perte et s'adonne à la sorcellerie. Zoroastre proteste de son innocence et consent à ce que l'on fouille ses bagages ; toutes les impuretés possibles s'y trouvent et la preuve semble faite de sa culpabilité. Il est jeté en prison où il restera une semaine jusqu'à ce qu'il ait prouvé sa mission prophétique par un miracle (1).

Malgré quelques différences, la tradition transmise par la *rivāyat* est pratiquement la même. On insiste sur le fait que le Prophète s'est fait un vêtement spécial pour célébrer les rites. Le changement de vêtement est interprété par ses adversaires comme indiquant que le Prophète a quelque chose à cacher, que ses vêtements ordinaires sont impurs. Si l'accusation doit porter, il faut que la souillure qu'on feint de craindre soit la pire possible, que l'on fasse croire au roi que Zoroastre est ce qu'il y a de plus abject pour le mazdéisme : un professionnel de la nécromancie.

Le récit de la *rivāyat* conserve ainsi infiniment mieux que celui de Zartušt i Bahrām sa valeur symbolique et ses attaches avec le culte. La différence de comportement entre le Prophète et ses adversaires qui ne changent pas de vêtement pour sacrifier est digne d'attention : c'est un des trente-trois liens qui empêchent le péché. Rappelons ici que selon *ZS* 4.6 les trente-trois liens de la *kostīk* symbolisent les trente-trois liens par lesquels la religion mazdéenne empêche tous les péchés ; la *kostīk* symbolise la religion en tant que contenant ces trente-trois liens. Le symbolisme des trente-trois calomnies est lié à celui de la *kostīk*. Quant au vêtement spécial pour célébrer les rites rappelons ici ce que nous avons dit plus haut sur le vêtement vahumanien (2). Les deux récits apparaissent étroitement solidaires.

La *rivāyat* ne dit pas comment le Prophète fut libéré de sa prison ; elle décrit de la même façon que le *Dēnkart* la faim et la soif qui torturent Zoroastre pendant sa captivité. Zātspram ignore plus ou moins l'épisode, le *Vičīrkart* parle de l'emprisonnement de Zoroastre et de sa faim en prison (3). Le *Zarātušt-nāma* mentionne la faim de Zoroastre mais seule-

(1) 941 ss.
(2) V. plus haut, p. 318, 321.
(3) 45 ss.

ment le dernier jour de sa captivité et comme quelque chose de tout à fait accidentel (1).

Zātspram ne dit pas comment le Prophète fut libéré de sa prison; en revanche, le *Dēnkart* (2) mentionne ici un épisode célèbre au sujet duquel les sources plus récentes offrent des récits plus circonstanciés : le miracle du cheval de Vištāsp.

Le cheval alezan de Vištāsp est, selon *Dk* 9.22.2, le plus beau de tous les chevaux. D'après le même passage, la plus jolie des femmes est Humāy, de race noble, fille de Vištāsp, mais on ne nous donne pas d'autres indications à ce sujet.

Le septième livre dit simplement que, pour libérer Zoroastre de sa captivité, les Amahraspand créent un corps doué de vie dont certaines parties sont invisibles. Devant Vištāsp et une foule du monde, Zoroastre restitue ce corps et prouve ainsi la vérité de ses paroles « ainsi que c'est rapporté au sujet du miracle du cheval alezan de Vištāsp ».

La substance du récit de Zartušt-i Bahrām est là ; et aussi bien Šahrastānī (3) que Jaihānī (4) mentionnent le miracle.

Zartušt-i Bahrām dit (5) que le dernier jour de sa captivité Zoroastre avait faim parce que le gardien n'est pas venu pour lui apporter à manger. C'est que, comme tout le monde, il était intrigué par la disparition des pieds du cheval noir de Guštāsp. Le soir, le Prophète l'apprend et dit au gardien qu'il pourra faire réapparaître les extrémités du cheval, sous quatre conditions : que le roi, Isfandyār et les reines acceptent la religion ; que le portier avoue son forfait. Les quatre conditions sont acceptées, et Zoroastre triomphe de ses adversaires.

Selon le *Vičirkart* (6), un jour les pieds du cheval noir de Vištāsp disparaissent. Le Prophète est en prison. Mais le roi sait que le malheur lui arrive parce qu'il persécute les justes. Il fait sortir Zoroastre de sa prison et lui demande pardon. Zoroastre fait réapparaître les extrémités du cheval et tout le monde accepte la religion.

Le récit a sans doute fait partie du *nask* sassanide, bien que le *Dēnkart* ne le mentionne que brièvement et sans invoquer l'autorité de la *Dēn*. Mais l'écrit a déjà mentionné un autre miracle où le Prophète apparaît comme guérisseur, et il pouvait se dispenser d'insister ici sur ce côté de son activité.

A part le récit de Zartušt-i Bahrām, le miracle du cheval ne constitue pas le point culminant de l'histoire de la conversion ; ce qui suit a des attaches gāthiques beaucoup plus évidentes.

(1) 970.
(2) 7.4.70.
(3) BADRAN, 592, 1-2.
(4) De MENASCE, *Donum Natalicium Nyberg*, 54.
(5) V. n. 1.
(6) P. 45.

§ 53. *L'OFFICE ET LA VISITE*

Nous en avons déjà parlé en discutant les Gāthā *Uštavaiti*, *Spəntamanyu* et *Vohuxšaθrā* (1).

Dans la première, *Y* 46.13 ss. le contraste est évident avec ce qui précède immédiatement : à l'hostilité manifestée par les *kavi* et les *karap* on oppose l'attitude de celui qui sera généreux envers Spitama Zaraθuštra. On lui promet bonheur, gloire, vie — tandis que les méchants seront en proie à la colère de leur propre *daēnā* pour toujours hôtes de la maison de la *druj*. La coïncidence avec ce que dit le *Vyt* est digne d'intérêt.

Or, dans ce dernier, il était question de la générosité envers les prêtres qui avait pour but de s'assurer le concours d'un *zaotar* pour la célébration d'un sacrifice devant amener bonheur, force et prospérité.

La comparaison confirme notre interprétation de *maga* : Vištāsp sera le compagnon de Zoroastre pour le grand *maga*, c'est-à-dire, c'est pour lui que le sacrifice sera offert.

Le fruit de ce sacrifice, nous l'avons vu dans la *Gāthā Vohuxšaθrā* ; parmi les faveurs que ses participants y ont acquises, on mentionne la vision de Vištāspa et celle de Jāmāspa. Nous avons déjà évoqué l'hypothèse de M. Widengren à ce sujet et ne pouvons qu'approuver sa tendance générale. Selon les sources récentes, Vištāsp a vu sa propre place au Paradis tandis que Jāmāsp a eu la connaissance des choses futures.

C'est à peu près tout ce que l'on peut inférer des Gāthā au sujet de la conversion de Vištāspa. Tout le cadre du récit y est, ce qu'y ajouteront les autres sources est d'un caractère plus anecdotique.

Le *Dēnkart* se contente de dire que le Prophète s'est rendu auprès de Vištāsp après la fin de la période des entretiens (2) ; Zātspram précise que cet événement a eu lieu deux ans plus tard (3). Une chronologie originale est offerte par la *rivāyat* : ce n'est qu'après être sorti de la prison que le Prophète se rend auprès des Vištāsp (4) et essaie de le convertir pendant deux ans. L'artifice permet à l'écrit de présenter une version légèrement différente du récit. Tandis que le *Zarātušt nāma* dit que Zoroastre prononça un *āfrīn* en arrivant à la cour du roi (5), la *rivāyat* fait de cet *āfrīn* un moyen d'opposer les anciens héros à Vištāsp qui leur sera supérieur grâce à son acceptation de la religion (6). Une première liste des anciens héros, apparentée à celle de l'*APZ* (7) y est suivie d'une seconde qui n'en mentionne que trois et où il est possible

(1) V. plus haut, p. 156 s., 255 ss.
(2) 7.4.65.
(3) V. plus haut, p. 349.
(4) *CV* 9.
(5) 741.
(6) *CV* 16 s.
(7) Notre commentaire.

de voir un écho de l'exégèse de *Y* 43.12, exégèse attestée aussi bien par la version pehlevie que par le *Varštmānsr* (1). L'idée de base, celle de la supériorité du fidèle sur n'importe quel héros, est d'ailleurs exprimée clairement dans le *Vyt* (2).

Cet argument ne convainc pas encore Vištāsp, qui a tout d'abord refusé de se convertir en disant qu'il avait trop tué et trop péché. Le Prophète lui a répliqué qu'il n'avait pas commis de péché, parce qu'il s'agissait de méchants. Le roi s'obstine.

Le développement du *Dēnkart* est tout à fait différent. Entre la mention du miracle du cheval et le récit de la visite des Amahraspand, le compilateur parle de trois autres miracles, mais sans invoquer l'autorité de la *Dēn* (3).

Zoroastre aurait ainsi lu dans les pensées de Vištāsp et de ses sujets ; détruit des merveilles de Dahāk à Babylone qui induisaient les hommes à l'idolâtrie ; et surtout discuté avec les sages de ce dernier pays et combattu leur doctrine des douze étoiles.

Il est difficile de dire à quelle époque remonte l'origine du dernier récit ; il revient dans le cinquième livre du *Dēnkart* (4) et Jaihānī paraît y faire allusion (5).

M. Henning (6) croit reconnaître dans la tradition l'aveu de l'origine babylonienne de l'astrologie iranienne et il a sans doute raison. Le problème cependant est beaucoup plus complexe (7) et la distinction établie notamment par Cumont et Bidez entre le Zoroastre astrologue des maguséens et de la tradition hellénistique et le vrai Zarathuštra mazdéen à qui toute idée astrologique serait étrangère, est beaucoup moins absolue (8).

Venons-en maintenant à la visite des Ahmahraspand. Selon le septième livre du *Dēnkart*, qui reproduit ici un texte avestique (9), trois divinités, Vahuman, Ašvahišt et le feu *Afzonīk* descendent du ciel et se présentent devant Vištāsp. Les présents éprouvent des inquiétudes, mais les envoyés les calment et annoncent leur message : Ohrmazd, les Amahraspand et les autres *yazat* désirent que Vištāsp réponde à l'appel de Zoroastre et adhère à la religion. S'il le fait, il aura une vie longue de cent cinquante ans ; se verra conférer des richesses qui ne passeront pas ; aura un fils immortel, Pēšotan ; s'il refuse, sa fin sera terrible.

Pour confirmer le message et montrer au roi d'autres avantages qu'il pourrait tirer de sa conversion, et notamment la place qui l'attend

(1) Notre commentaire.
(2) V. plus haut, p. 351 ss.
(3) 7.4.71 ss.
(4) 5.2.8.
(5) De Menasce, *Donum Natalicium Nyberg*, 54 s.
(6) *JRAS* 1942.
(7) V. plus bas, p. 405 s.
(8) 1.33 ss.
(9) 75-90.

au Ciel, ainsi que sa victoire sur Arjāsp, Ohrmazd envoie Nēryosang qui ordonne à Ašvahišt de donner au roi dans une coupe du Hom et de la drogue. Le roi tombe sans connaissance (son âme visite les cieux). Quand il se réveille, il accepte la religion.

Le récit de la *rivāyat*, plus bref, concorde pour l'essentiel avec celui du *Dēnkart* (1) ; Zātspram mentionne la visite des Amahraspand dont le troisième est ici le feu Burzēn Mihr ; mais il ne parle pas de celle de Nēryosang ni du voyage de Vištāsp dans l'au-delà (2). Le témoignage de Zartušt-i Bahrām (3), en revanche, est important et permet de compléter celui du *Dēnkart*.

N'oublions pas que, selon le poème parsi, le roi a déjà accepté la religion au moment du miracle du cheval ; le fait qu'il conserve le récit rituel est d'autant plus remarquable. Du point de vue purement littéraire, cette conservation n'était pas indispensable, on a l'impression que le roi se convertit deux fois ; la signification primitive du récit s'est quelque peu estompée.

Après que le roi eût accepté de Zoroastre la religion et comblé le Prophète des dignités et des honneurs, il lui demande un jour de prier Dieu qu'il lui accorde quatre faveurs : que son âme soit éclairée sur la place qu'elle occupera dans l'autre monde ; que son corps devienne invulnérable ; qu'il sache l'avenir ; qu'il reste immortel jusqu'à la résurrection.

Le Prophète lui dit de demander une chose pour lui-même, les trois autres pour trois autres personnes. Le roi accepte et choisit pour lui-même de voir sa place dans l'autre monde.

Le lendemain, à l'aube, quatre cavaliers apparaissent à la porte du palais. Le gardien s'enfuit de frayeur et ferme la porte. Alors les cavaliers — Bahman, Ordībihišt, Ādar Xorrād et Ādar Gušasp — entrent par le toit et ordonnent à Guštāsp d'être bon pour Zoroastre. Le roi le leur promet et ils disparaissent. De nouveau, Guštāsp assure le Prophète de son dévouement.

Zoroastre commence alors à célébrer l'office du *dron*. On y met quatre objets, du vin, de l'encens, du lait et une grenade. Zoroastre les consacre et donne chacun des quatre objets à une personne différente.

Guštāsp boit le vin béni et s'endort pour trois jours ; son âme se transporte dans l'autre monde où elle voit des choses merveilleuses, et notamment sa propre place. Pēšotan boit le lait et devient immortel. Jāmāsp, qui reçoit l'encens béni, acquiert la connaissance de toutes choses et notamment celle de l'avenir. Le corps d'Isfandyār qui a mangé un grain de grenade, devient semblable à de l'airain.

Réveillé, Guštāsp raconte à Zoroastre ce qu'il a vu et demande qu'il lui explique la religion en détail.

(1) *CV* 23 ss.
(2) *ZS* 24.6.
(3) 1095-1195.

La version du *Vičirkart* est voisine (1). Zoroastre vient directement du Ciel à travers le toit (2) et présente trois choses : les vingt et un *nask* de l'Avesta, le feu Burzēn Mihr et un cyprès. Le feu qu'il tient dans sa main ne brûle personne. La tradition est assez répandue chez les auteurs islamiques et représente le dernier reste du récit sur l'ordalie céleste du Prophète (3), mais l'identification du feu comme Burzēn Mihr ne se retrouve pas ailleurs.

Zoroastre plante le cyprès devant le roi ; l'arbre pousse vite et sur ses feuilles apparaît, en lettres d'or, l'inscription suivante : « O roi Kai Vištāsp, accepte la religion. » Vištāsp ne doute plus de la vérité de la religion.

Suit la description du miracle du cheval. Vištāsp en est content tandis que Jāmāsp, Spanddāt, Frašoštr, Pēšotan et Mēdyomāh acceptent la religion.

Un jour, Vištāsp veut éprouver Zoroastre et lui demande quatre choses, les mêmes que chez Zartušt i Bahrām. Zoroastre lui dit de n'en demander qu'une pour lui-même. Le choix du roi est le même que dans le poème.

Le jour de Mānsraspand du mois de Spandarmat Zoroastre offre un sacrifice du *dron*. Tout se passe comme dans le *Zarātušt-nāma*, à cela près que Jāmāsp reçoit une rose au lieu de l'encens.

Le même jour, quatre Amahraspand : Vahuman, Ašvahišt, Ātur Xvarrah et Ātur Gušasp, viennent chez Guštāsp et lui recommandent d'être bon avec Zoroastre.

La date de l'événement — la même que donnent des *rivāyat* parsies pour la visite des Amahraspand (4) — nous ramène au complexe liturgique dont l'interprétation avait formé le point de départ de nos recherches. L'agencement du récit permet, d'autre part, de comprendre pourquoi, dans cette tradition, ce sont précisément les feux des deux premiers états qui viennent témoigner de la mission de Zoroastre : le Burzēn Mihr ne fut apporté que par le Prophète lui-même ; en conséquence son témoignage aurait valu beaucoup moins que celui de ses aînés établis respectivement par Jamšēd et par Kai Hosrav.

Dans le contexte du *Vičirkart* comme dans celui du *Zaratūšt nāma*, la visite des Amahraspand paraît superflue et l'épisode de Nēryosang disparaît tout à fait. Il ne faudrait cependant pas en conclure que le motif du sacrifice offert par le Prophète est récent, ni qu'il remplace celui, plus ancien, de la visite des Amahraspand. Les deux forment un complexe unique. C'est pendant un sacrifice qu'a lieu la visite des

(1) Pp. 43 ss.
(2) 43.
(3) V. plus haut, p. 331 ss.
(4) *DHR* 1.507, 515.

Amahraspand et c'est pendant un office que le roi reçoit une coupe de Hom. L'allusion du *Dēnkart* est ici sans équivoque.

Cela ne veut pas dire que tous les détails du récit de Zartušt Bahrām soient anciens ; la *Vohuxšaθrā* mentionne bien quatre personnages mais pas les mêmes. Il y a tout de même une différenciation fonctionnelle : Vištāspa obtient, selon *Y* 51.16, par l'empire du *maga*, sur les chemins de Vohu Manah, la vision conçue par Ahura Mazdā. Il est moins facile de dire ce qu'a obtenu Frašaoštra, mais l'insistance sur le fait qu'il avait offert son corps à la religion est peut-être significative. Il convient, d'autre part, de souligner, que dans *Y* 28.8 Frašaoštra reçoit, seul de tous les membres de l'entourage de Zoroastre, l'épithète *nar* « héros » dont l'implication fonctionnelle n'est pas douteuse. Jāmāspa reçoit une *čisti*, ce qui est conforme avec la tradition pehlevie. Maidyomåŋha, enfin, ayant compris la religion, invoqua l'existence et reçut le meilleur de cette vie.

Il paraît ainsi probable que les quatre personnages de *Y* 51 correspondent en quelque sorte aux quatre personnages du *Zarātušt-nāma* ; il s'agit, en tout cas, de représentations comparables et apparentées.

Les quatre objets consacrés par Zoroastre n'ont rien d'extraordinaire et accompagnent normalement le *dron* (1). Il en résulte, pour l'office zoroastrien, un symbolisme significatif.

Le vin (ou le *Haoma*) qui a conféré au roi Vištāsp sa vision de l'autre monde symbolise la fonction royale. Jāmāsp — qui est prêtre — obtient sa vision grâce à la rose toujours présente à côté du *dron*. La grenade, *haδanapaēta*, confère au guerrier Isfandyār un corps invulnérable, tandis que l'immortalité acquise par Pēšotan, qui a bu du lait, relève exactement du domaine de la troisième fonction. L'offrande symbolise ainsi la totalité des fonctions sociales ; ce symbolisme complète le symbolisme cosmique dont a parlé le fragment de la *rivāyat* pehlevie cité dans la première partie de notre étude (2). Le sacrifice zoroastrien symbolise la totalité, tous les éléments du cosmos y participent, toutes les fonctions sociales y concourent. Sa célébration permet au monde de subsister et amènera un jour la Rénovation ; elle a déjà accompli sa création.

Autre chose : dans notre interprétation de la *Gāthā Vohuxšaθrā* nous avons souligné que les quatre membres du cercle de Vištāspa et la récompense qu'ils ont touchée sont mentionnés comme garants de ce que les autres qui auront célébré le même *maga* obtiendront le même résultat. Le symbolisme du *dron* est exactement pareil, la promesse d'obtenir la même récompense que Vištāsp et les trois autres personnages est incluse dans la nature même des offrandes faites. Ici et là, le récit des faveurs obtenues est en réalité un mythe rituel qui transpose des symboles cultuels.

(1) Par exemple Modi, *Religious ceremonies*, 368.
(2) V. plus haut, p. 121 s.

Or, après tout ce que nous venons de dire et les textes que nous venons de citer depuis le *Vištāsp yašt* jusqu'au *Zarātušt-nāma* il ne saurait guère y avoir de doute sur la réalité rituelle qui se cache derrière le mythe de la conversion de Vištāsp ; déjà Reitzenstein a comparé (1) au récit de Zartušt-i Bahrām le cinquième chapitre du *Saddar nasr* (2) :

SD 5 : « Cinquième chapitre. [1] Que tous les fidèles doivent s'appliquer diligemment à accomplir le pacte et le Nawzōd.

« [2] Car aucune action dans notre religion n'a plus de mérite que celle-là. [3] Il est révélé dans la religion que ceux qui ont accompli de nombreuses actions méritoires ne pourront aller au Garōtmān sinon après avoir accompli le *nawzōd* ou fait sacrifier le *gētēxarīd*. [4] Quand ils ne peuvent rien faire eux-mêmes, ils doivent ordonner sans hésitation qu'on sacrifie un *gētēxarīd* ; cela aura la même valeur que s'ils l'avaient célébré eux-mêmes.

« [5] Dans cette bonne action, l'homme et la femme se valent ; il ne faut pas cependant qu'ils négligent d'accomplir cette bonne action, car parmi les bonnes actions de la religion c'est celle-ci qui occupe la première place. [6] Car il est révélé dans la religion que le jour où quelqu'un accomplit le *nawzōd* ou qu'on offre pour lui le *gētēxarīd*, son âme va par trois fois au Paradis où on lui montre sa place.

« [7] L'explication de *gāhān* est : *gāhān*, c'est-à-dire sa place lui apparaît ce jour au Paradis.

« [8] Mais si quelqu'un n'accomplit pas le Nawzōd ou qu'on n'ordonne pas pour lui le *gētēxarīd*, il sera comme un étranger qui vient dans une ville et ne trouve pas de place pour s'y établir. [9] Même si ce n'est pas sa propre ville, il en souffre. [10] Ainsi, il est impossible d'acquérir avec aucune bonne action une place au Paradis, sinon en accomplissant un *nawzōd* ou en laissant sacrifier un *gētēxarīd*.

« [9] La signification de « sacrifier un *gētēxarīd* » est que l'on achète le *mēnō* dans le *gētē* et acquiert ainsi sa propre place au Paradis. »

Le chapitre parallèle du *Saddar Bundeheš* est beaucoup plus développé :

SDB 42 : « [1] Sur le *gētēxarīd* il est révélé dans la religion : Si une personne a accompli de bonnes actions sans pareilles, mais n'a pas accompli de *Nawzōd*, elle peut bien arriver au Paradis mais pas au Garōtmān. [2] Quand elle est incapable d'accomplir elle-même le *Nawzōd*, il est désirable que l'on ordonne de sacrifier un *gētēxarīd* pour elle.

« [3] Car il est dit dans la religion que le jour où l'on sacrifie le *gētēxarīd* pour quelqu'un, l'esprit des Gāthā prend son âme trois fois et l'amène au Paradis et dans le Garōtmān, lui montre le bonheur et la joie, révèle sa propre place dans le Garōtmān, lui inspire de bonnes nouvelles de l'espérance : « Voici ta place », et la ramène dans le *gētē*.

« [4] La signification de *gētēxarīd* est que l'on acquiert l'autre monde dans celui-ci. [5] Mais si quelqu'un n'a pas accompli le *Nawzōd* ou si l'on n'a pas ordonné pour lui le *gētēxarīd*, quand il vient au paradis, il ne connaît la place qui lui revient et est consterné et stupéfait : [6] tel l'étranger qui, en ce monde, vient dans une ville inconnue, et bien que la ville soit jolie, comme elle n'est pas la sienne, il ignore où prendre place et est mécontent. [7] Il faut donc que les hommes demandent, tant qu'ils sont en ce monde,

(1) *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 384.
(2) Dont il ne cite cependant que le début.

à connaître leur propre place dans l'autre monde, après qu'ils auront quitté celui-ci, afin qu'ils n'errent pas et aillent directement à leur place.

« [8] Il est dit dans la religion que quand quelqu'un qui a accompli le *Nawzōd* ou offert le *gētēxarīd* quitte ce monde, les âmes des morts depuis le temps de Zoroastre le Spitamide jusqu'à aujourd'hui se rassemblent à l'entrée du pont Činvat, le reçoivent parmi elles et lui font partager leurs mérites, remplissent son âme de joie, l'accompagnent jusqu'à sa place, lui font des gentillesses et remplissent son cœur de joie afin qu'il oublie les épreuves du moment où la vie l'a quitté et celles des trois jours qu'il avait passés dans le *gētē*, et les épreuves du jugement au pont Činvat. Elles enlèvent ce monde de son cœur et lui inspirent l'espoir du Corps Futur et, de cette façon, cette âme devient joyeuse.

« [9] Le mérite de sacrifier le *gētēxarīd* est tel que, autant d'années qu'il puisse rester en vie, chaque année il en aura autant de mérite que la première fois ; et la quatrième nuit, quand on pèse les mérites et les péchés, on en tiendra compte et déduira des péchés.

« [10] Un autre avantage de sacrifier le *gētēxarīd* est que, quand on quitte ce monde et arrive à l'entrée du pont Činvat, et bien qu'on ait commis beaucoup de péchés, l'esprit des Gāthā devient comme un mur grand comme le monde et se dresse au milieu du pont Činvat, ne permet pas à l'âme de tomber dans les mains d'Ahraman et d'aller en Enfer, mais intercède pour elle de façon à ce qu'elle soit punie sur place, au pont Činvat, et ne tombe pas en Enfer. [11] L'Esprit des *Gāthā* et le *xvarrah* du *Nawzōd* se placent alors devant cette âme, la guident et surveillent et ne permettent pas qu'il lui arrive le moindre mal en cours de route ; et jusqu'à la résurrection et le Corps Futur ils accompagnent cette âme et la protègent. »

Un texte du troisième livre du *Dēnkart* (1) nous a fait voir Vištāsp comme le prototype parfait de tout mazdéen ; la légende de sa conversion et les traditions relatives au *Nawzod* nous font maintenant apparaître la réalité liturgique de ces représentations. Ce n'est pas parce que dans l'entourage de Zoroastre on pratiquait l'extase et usait du hachich, que la tradition fait faire à Vištāsp un voyage dans l'autre monde : mais parce que tout mazdéen est censé visiter pendant son initiation le Paradis et y voir sa propre place. Le récit de la conversion de Vištāsp est le mythe du *Nawzod*.

Si donc nous trouvons des traces de ce mythe dans les Gāthā, c'est que, ici aussi, il s'agit d'une initiation. Le rôle de l'Esprit des Gāthā dans le chapitre du *SdB* que nous venons de citer est significatif ; il est attesté déjà par le *Sūtkār nask* (2).

L'exemple de la conversion de Vištāsp nous montre à quel point est fausse la position du problème qui cherche partout des allusions à des événements historiques. Que Vištāsp, ou Zoroastre, aient usé du hachich ou non, nous ne le saurons probablement jamais ; et le détail n'a guère d'importance. Selon les écrits, le moyen diffère : parfois c'est du vin, ailleurs du Hom et du *mang*. Ce qui est constant, c'est en revanche

(1) V. plus haut, p. 59 s.
(2) V. plus haut, p. 73 s. ; *RHR*, 157.1960.155-185.

le fait même de l'initiation. Le voyage dans l'au-delà permet à l'âme de l'initié de voir sa propre place dans l'autre monde et de la « réserver ».

Ces considérations nous permettent de saisir davantage la signification du prologue du livre d'Artā Vīrāz (1). Il s'agit d'un groupe de *dastvar* qui ont des doutes sur des sujets religieux et désirent être renseignés de première main. Pour y parvenir, ils choisissent le moyen le plus normal, celui de faire initier pour la seconde fois un des leurs : c'est le motif du voyage d'Artā Vīrāz dans l'autre monde. Pour y parvenir, il prend du *mang* vištāspien (l'appellation est significative, mais n'a pas le sens qu'on lui donne d'habitude (2) : il s'agit de subir une nouvelle initiation comme l'a subie Vištāsp, l'initié-prototype) et meurt pour quelques jours pendant lesquels son âme visite l'Enfer et le Paradis. Au bout de ce temps, il se réveille et raconte aux autres ce qu'il avait vu.

Il s'agit encore d'une révélation complémentaire qui emprunte le même modèle que celle qui avait été impartie à Vištāspa. Il n'y a là rien d'hétérodoxe, ce n'est pas une trace des pratiques que l'orthodoxie aurait condamnées. Il est vrai que, normalement, l'initié doit boire autre chose (3), mais il pourrait s'agir d'un substitut. En ce cas, le récit de la conversion de Vištāsp conserverait la trace d'un rituel plus ancien de l'initiation au cours duquel on donnait à l'initié à boire une boisson enivrante.

Dernier détail. L'office du *dron* célébré par Zoroastre a eu lieu, selon la tradition, le jour de Mānsraspand du mois de Spandarmad : nous nous trouvons à l'intérieur de la période fatidique du dernier Gāhānbār. Or, si les initiations de Nawzod se font aujourd'hui pendant toute l'année, il est probable qu'elles se faisaient primitivement pendant les derniers jours de l'année (4). En tout cas, le Nāhn, partie essentielle du Nawzod peut être répété pendant les Fravartīkān et notamment les cinq jours gāthiques (5). Et — faut-il le rappeler encore ? — un des effets de l'office de la Rénovation est de donner leurs vêtements à ceux qui n'auraient pas été initiés auparavant (6). La mention de Vištāspa dans les Gāthā n'est pas fortuite : l'initiation fait partie du complexe liturgique de la fête du changement du temps.

Tout se ramène ainsi à l'unité : l'office gāthique célébré à la fin de l'année pour amener le renouvellement du temps comprend plusieurs

(1) V. Les implications historiques du prologue du Livre d'Arta Viraz, *RHR* 109.1951. 36-44.
(2) WIDENGREN, *Numen*, 2.67.
(3) MODI, *op. cit.*, 93. Selon *PY* 9,26 on n'est pas mazdéen avant d'avoir bu du Hom.
(4) REITZENSTEIN, *op. cit.*, 243.
(5) MODI, *ibid.*, 96.
(6) V. plus haut, p. 111.

parties. La révélation de la Religion en est une, et le *zaotar* s'entretient avec la divinité ; la création est répétée, la Rénovation anticipée ; et, pendant que s'effectue le passage d'un *éon* à l'autre, des adeptes sont initiés. Le schéma est classique dans l'histoire des religions ; nous voyons maintenant qu'il existe aussi en Iran.

A cette fête et ses rites se rattachent aussi bien la cosmogonie mazdéenne que son dualisme ; la doctrine gāthique y puise ses sources, et de même la légende de Zoroastre. Et ce sera la doctrine de cette fête qui transformera la religion iranienne.

Il reste peu de choses à dire sur la suite de la légende de Zoroastre. Le *Dēnkart*, la *rivāyat*, Zartušt i Bahrām parlent maintenant de la proclamation de la religion par le Prophète qui rend toutes les créatures joyeuses (1). Les sources épiques insistent ensuite sur la guerre de religion avec les Hyoniens, mais cette « croisade » à qui Jackson attache tant de prix (2) ne nous intéressera guère ici : elle relève de la légende de Vištāsp, plus tard de la *saga* d'Isfandyār, non de la légende de Zoroastre.

Une autre tradition, purement mythique celle-là, fait mourir le Prophète de la main de Tūr i Brātroxš ; la *rivāyat* seule y ajoute le détail qu'avant de tuer le Prophète son adversaire s'était transformé en loup (3). Le P. de Menasce (4) a justement rapproché de cette notice celle transmise par Théodore bar Khonay selon laquelle Zoroastre mourut déchiré par des loups. Un arrière-fond rituel est, ici encore, patent, et des oppositions cultuelles ne sont pas à exclure. En tout cas aucune conclusion d'ordre historique n'est possible.

Après avoir décrit l'exposition de la religion par Zoroastre, Zartušt i Bahrām donne une paraphrase du *Bahman Yašt* (5) ; c'est sans doute la contrepartie du fait que le septième livre du *Dēnkart* continue ici à résumer les événements prédits dans l'Avesta et qui doivent se passer jusqu'à la fin du monde (6). Mais tandis que l'écrit pehlevi puise de nouveau dans le *Spand* (7), le poème pārsī se contente de résumer un ouvrage secondaire. En outre, le fait de puiser dans le *Bahman Yašt* permet à Zartušt-i Bahrām d'insérer dans son poème l'épisode célèbre de Zoroastre demandant l'immortalité et se la voyant refuser (8). Dans la mesure où il est question de la Sagesse de l'omniscience conférée

(1) 7.5.3 ; *CV* 33-34.
(2) *Zoroaster*, 102-123.
(3) *CV* 37 s.
(4) *Anthropos*, 35/6.1940/41.452.
(5) 1260-1522.
(6) *Dk* 7.7 ss.
(7) V. plus haut, p. 276 ss.
(8) 1276 ss.

au Prophète, l'épisode peut se rattacher à la description de ses entretiens avec Ohrmazd (1) ; quant à sa valeur intrinsèque, elle est surtout soulignée par le fait qu'elle montre, par un exemple concret, la conception mazdéenne du temps limité et sa fonction dans l'œuvre du salut. Pour la légende de Zoroastre son importance est beaucoup moindre (2).

(1) *RHR*, 155.1959.148 ss.
(2) V. plus haut, p. 202 et plus bas, p. 406, 443.

LIVRE III

LA DOCTRINE : COSMOLOGIE, ANTHROPOLOGIE PROPHÉTOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

QUELQUES ASPECTS DE LA COSMOLOGIE ZOROASTRIENNE

§ 54. *REMARQUES PRÉLIMINAIRES*

La vision du monde du zoroastrisme est dominée par l'idée de la Rénovation. Tout la prépare et tout converge vers elle. L'état des choses final qui sera rétabli alors est au fond identique à celui qui a existé avant l'Assaut du mal. Il n'y aura plus de mouvement, plus de changement : ce sera le monde d'Aša à l'état pur. Il est aisé d'entrevoir les bases indo-iraniennes de cette conception : la Rénovation consistera à purifier le *ṛta*, l'ordre immuable des choses, de la *māyā*, de toute possibilité de changement (1). Seulement, plus encore que dans les Védas, le changement est considéré comme une manifestation du mal, ou tout au moins comme une conséquence de son irruption ; mais aussi comme un moyen de son élimination.

La liaison avec la liturgie est, d'autre part, évidente : toute l'histoire du monde est conçue à l'instar d'un grand sacrifice. Ce sacrifice crée le monde, le maintient, en élimine le mal. La créature d'Ohrmazd a la forme d'un prêtre qui, en récitant la formule sacrée de l'*Ahuvar*, délimite le champ de la bataille et sa durée (2).

C'est sur des représentations de ce genre qu'est fondée l'idée qui domine toute cette cosmologie (3), celle du temps limité. La Rénovation arrivera inexorablement, quoi qu'il se passe, au bout du temps fixé, quand les luminaires auront atteint leur dernier tournant. Le temps est à proprement parler créé par le mouvement des astres ; seul, il permet d'éliminer le mal, en l'usant.

La création elle-même, contemporaine de l'irruption du mal, n'a pas d'autre but. Elle use le mal, lui succombe temporairement, mais finira par en triompher. Toute chose a une fonction bien définie à remplir, toute créature est créée pour remédier à un mal déterminé.

(1) DUMÉZIL, *REL* 32.1954.139-152.
(2) *Le problème zurvanite*, 454 ss.
(3) *Le problème zurvanite*, 445 ss., et plus bas, p. 395 ss.

Cela concerne plus particulièrement l'homme, créé pour servir de guide et de chef dans le grand combat aux autres créatures. La Sagesse innée — identique à la Bonne Religion mazdéenne — lui sert de guide. La religion embrasse toutes les activités humaines, et remplir les tâches de son état conformément à l'ordre c'est déjà accomplir une action religieuse et contribuer à la victoire sur le mal. Le *xvarrah* attribué à chaque homme l'habilite à le faire et à combattre la *druj* qui lui est opposée.

La révélation de différentes fonctions sociales constitue déjà une révélation religieuse, mais une révélation partielle. La révélation de la Religion en entier en est distincte.

La prophétologie mazdéenne se situe ainsi sur deux plans différents. D'un côté des héros fonctionnels apportent chacun la révélation de leur fonction propre ; de l'autre, trois personnages, correspondant aux trois moments essentiels de l'histoire du genre humain, Gayomart, Zoroastre et Sošāns, reçoivent la religion en entier.

Les deux séries culminent dans Zoroastre qui est le véritable Homme Parfait du mazdéisme.

§ 55. *LA COSMOLOGIE DE L'AVESTA NON GĀTHIQUE*

La cosmologie zoroastrienne apparaît toute formée dans les *Yašt* et notamment dans les *Yt* 13 et 19, ainsi que dans le *Vidēvdāt*. Ses grands thèmes y sont fixés et désormais varieront peu. Les écrits pehlevis fourniront des exposés systématiques, car ce que nous trouvons dans les textes avestiques parvenus jusqu'à nous, ce sont plutôt des allusions éparses. Un des *nask* perdus, le *Dāmdāt*, contenait un exposé plus détaillé et plus systématique ; le résumé qui nous en est parvenu est fragmentaire, mais laisse reconnaître un schéma analogue à celui des premiers chapitres des *Sélections de Zātspram* ou du *Bundahišn* :

Dk 8.5 : [1] *Dāmdāt mātakdān ˁapar kunišn i dātārīh u dāt pahrom* [2] *fratom ˁpat mēnokīh u čand čēgon dāštan i ˁpat mēnok vaštan i hač-iš gētē čihrēnītak sāxtak ˁo ˁandar eβgatīk košišn patūtan u rādēnītan patvastak šāyistan i ˁo frajām u drang i eβgatīkīh* [3] *u ristak advēn dāmdahišnih ˁušān sti u *toxmak u srātak* <*u*> *čihr u kār u ˁčē ˁandar ham ˁdar* [4] *u čim ˁo ˁčē dahišnīh u awdom ˁo ˁčē rasišnīh* [5] *u ˁapar ˁhān dām pityār u vizand u anākīh hač-iš i šūn u čār afzār i ˁapar vānītan boxtan u apēčihrēnītan i dām hač-iš.* [6] *ahrāyīh āpātīh pahromˁhast āpātīh.*

« [1] Le traité de *Dāmdāt* parle de l'œuvre de la création et de la création de la créature ; la plus [2] parfaite est la première, à l'état *mēnōk* ; dans quelle mesure et comment elle reste à l'état *mēnōk* et comment elle se transforme en donnant origine au *gētē* préparé à affronter la lutte contre l'Assaut ; comment il lui est possible de résister et de se perpétuer jusqu'à la fin de l'état souillé. [3] Sur la création des classes et des espèces de créatures, sur leur essence et leur semence, leurs genres et leur origine, leurs actions, etc.

[4] Sur la raison de leur création et leur but ultime. [5] Sur l'adversaire de cette créature, les ravages et les maux qu'il provoque ; sur la manière d'y remédier, les armes capables de le vaincre et détruire, sauvant ainsi et libérant de lui les créatures. [6] Le bien de la justice est le bien souverain. »

L'exposé mentionne tous les thèmes fondamentaux de la cosmogonie que nous connaissons par les écrits pehlevis : la création *mēnok* précède la création *gētē* produite en vue de la lutte contre l'Assaut ; elle doit résister au mal et se perpétuer jusqu'au moment de la victoire finale qui aura lieu à une date fixe ; le salut suivra la victoire sur le mal et son élimination.

Plusieurs de ces thèmes reviennent dans le *Fravartīn Yašt*. Cet hymne destiné à exalter les *fravaši* des justes mentionne les différents aspects de leur rôle. C'est par elles qu'Ahura Mazdā maintient l'ordre dans l'univers, le Ciel, les eaux, la Terre, l'enfant conçu dans le sein de la mère. Ce sont elles qui protègent dans la bataille, qui donnent la victoire. Au temps des origines, elles se sont rangées contre l'attaque du mal, elles ont dominé le Mauvais Esprit et, en laissant tomber la pluie, ont permis aux plantes de pousser (1).

C'est au fond par leur intermédiaire qu'Ahura Mazdā a opéré la création ; c'est par elles qu'il maintient le monde. Ce second aspect est peut-être le plus important ici. Les *fravaši* « montrent le chemin » aux eaux, aux plantes, aux étoiles (2).

Le passage suit immédiatement les §§ 49-52 où il est question des *fravaši* qui viennent pendant les dix nuits de la fête des *Hamaspaθmaēdaya*, saison de l'année où se prépare le renouveau, où la création et la Rénovation rejoignent le moment présent. Nous ne serons pas étonnés de voir les *fravaši* jouer un rôle cosmologique ou même cosmogonique :

Yt 13 : « [53] Nous sacrifions aux bonnes, fortes, saintes *fravaši* des justes :
« Qui montrent de beaux chemins aux eaux créées par Mazdā, lesquelles étaient restées auparavant, créées mais ne coulant pas, au même endroit pendant longtemps *(dargəmčīt paiti zrvānəm)*. [54] Désormais cependant elles coulent dans le chemin créé par Mazdā, dans la voie assignée par les dieux, dans le cours frayé, à la joie d'Ahura Mazdā, à la joie des Aməša Spənta (3).
« [55] Nous sacrifions aux bonnes, fortes, saintes *fravaši* des justes :
« Qui montrent une belle poussée aux plantes fécondes lesquelles étaient restées auparavant, créées mais ne poussant pas, au même endroit, pendant longtemps. [56] Désormais cependant elles poussent dans le chemin créé par Mazdā, dans la voie assignée par les dieux, au moment fixé *(fraθwərštəm paiti zrvānəm)*, à la joie d'Ahura Mazdā, à la joie des Aməša Spənta.
« [57] Nous sacrifions aux bonnes, fortes, saintes *fravaši* des justes :
« Qui ont montré des chemins conformes à l'Ordre aux étoiles, à la Lune,

(1) *Yt* 13.76 ss.
(2) *Ibid.*, 53-56.
(3) Cf. BENVENISTE, *Donum Natalicium Nyberg*, 12-16.

au Soleil, aux Lumières infinies lesquels étaient restés auparavant sans avancer au même endroit pendant longtemps devant l'inimitié des *daiva*, devant les attaques des *daiva*. [58] Mais désormais ils avancent vers le tournant lointain du chemin pour atteindre le tournant de la bonne Rénovation. »

Les principaux thèmes que nous pouvons relever dans le passage sont :

1) Pendant une longue période, les créatures d'Ahura Mazdā, les eaux, les plantes et les luminaires restent immobiles. A un certain moment, postérieur à leur création, elles sont mises en mouvement par Ahura Mazdā par l'intermédiaire des *fravaši*.

2) A partir de ce moment, les eaux et les plantes se meuvent dans des voies « créées par Mazdā » — cela va de soi — mais aussi « assignées par les dieux (ou le sort) », *bagō-baxta*. Nous reconnaissons là un thème de la cosmogonie pehlevie ; à souligner également l'expression *fraθwarštəm paiti zrvānəm* « au temps fixé » (pehl. *'pat zamān i brīn*) au § 56, qui nous ramène à la doctrine bien connue du *Mēnok i xrat* selon laquelle toutes les affaires du monde ne peuvent être actualisées qu'au moment déterminé (1).

3) La mise en mouvement des créatures a un but, celui d'aboutir à la Rénovation. Celle-ci ne peut avoir lieu avant que les luminaires aient parcouru le chemin assigné et atteint le tournant lointain. Le mouvement qui doit amener la crise finale est mis en opposition avec l'état d'immobilité qui l'a précédé, où les luminaires sont restés inertes devant (plutôt qu' « à cause de ») l'assaut du mal.

Pour que la Rénovation puisse avoir lieu, il faut qu'un certain temps s'écoule, temps mesuré par le mouvement des astres. Pendant cette période, les créatures se meuvent et entrent en jeu à des moments fixes, déterminés d'avance.

Moins les chiffres, nous avons ainsi les grandes lignes de la doctrine du temps limité que nous connaissons des écrits pehlevis. Ces derniers ne mentionnent pas en général le rôle joué par les *fravaši* ; mais celui-ci n'est pas entièrement inconnu non plus, ainsi qu'en témoigne le texte suivant du troisième livre du *Dēnkart* destiné à exalter le rôle exceptionnel de l'homme dans le cosmos :

DkM 360.22-361.16 : *'Apar ožomandtar 'andar dahišnān ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt 'kad 'o gospand nikīrīhet 'kū 'martom vīnārišn i 'pat frapīhišn u dārišn afzārīh 'vēnīhēt vazurg-ožīh i gospandān.* [2] *u 'kad 'o urvar nikīrīhēt 'kū gospand 'pat vīnārišn i frapīhišn i hač-iš nyāz aβiš mas-ožīh i urvarān.* [3] *u 'kad damīk nikīrīhēt 'kū urvarān 'pat hač-iš rodišnīh u martomān gospandān 'pat-ič 'apar vīnārišnīh aβiš nyāzīh 'vēnīhēt frēh-ožīh i damīk.* [4] *u 'kad 'o vāt nikīrīhet 'kū burtār 'hast i 'āp u damīk u urvar u gospand u martom 'vēnīhēt apartarožīh i ['hast] vāt.* [5] *u 'kad 'o rās nikīrīhet 'kū rādēnītār-ič 'hast 'apar-ič vāt 'vēnīhet [u] apartom ožīh i rās spihr.* [6] *'kad 'o paitākīh i 'hač Veh Dēn 'apar rās rādēnītārīh i Artād fravart 'pat 'hān i 'oyšān rāy u 'xvarrah vīnārtan i āsmān vāt u 'āp u damīk u vazišn-ič i xvaršēt ['āp] māh u starān nikīrī<hē>t 'vēnīhet ožomandtarīh i ahraβān fravahr 'andar dahišnān 'oh-ič dēn 'martom gētīkīhā dahišnān mas u sardār u xvatāy ogon-ič mas ožīh 'i-šān mēnokīhā 'apar dahišnān gētē-č.*

« Sur les plus puissantes parmi les créatures ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Quand on regarde le bétail, qui sert à entretenir les hommes en tant que nourriture et instrument, on voit la grande puissance des bestiaux. [2] Quand on regarde les plantes, dont les bestiaux ont besoin pour leur entretien, on voit que la puissance des plantes est plus grande. [3] Quand on regarde la terre, dont les plantes ont besoin pour pousser et les hommes et les bestiaux pour s'y établir, on voit que la puissance de la terre est encore plus grande. [4] Quand on regarde le vent, qui porte l'eau, la terre, les plantes, les bestiaux et les hommes, on voit que la puissance du vent est supérieure. [5] Quand on voit la voie qui gouverne même le vent, on voit que la puissance de la voie du firmament est suprême. [6] Mais quand on regarde la révélation de la Bonne Religion sur les *Artāy fravart* qui gardent la voie, que c'est par leur éclat et leur *xvarrah* que sont établis le Ciel, le vent, l'eau et la Terre et le mouvement même du Soleil, de la Lune et des étoiles, on voit que les *fravahr* des justes sont les plus puissantes parmi les créatures. Et tout comme l'homme est, dans le *gētē*, la plus grande parmi les créatures, leur chef et maître, de même leur puissance supérieure s'exerce dans le *mēnōk* sur les créatures du *gētē*. »

L'épisode qu'évoquent les §§ 76-78 de *Yt* 13 (1) est moins important. Ce n'est pas une cosmogonie, mais — la comparaison avec les passages correspondants de Zātspram et du *Bundahišn* ne laisse pas ici de doute — un épisode de la grande bataille des origines suivant l'Assaut, la « lutte avec l'eau » (2).

Complétons maintenant les données du *Fravartīn Yašt* par celles que fournit le *Yašt* 19 exaltant, au moins à partir du § 9, le *xvarnah* et de son rôle dans le monde, depuis la création jusqu'à la Rénovation.

Nous soulignons ici les points suivants :

1) La création a comme but la Rénovation :

« [10] (Le *xvarnah*...) qui est celui d'Ahura Mazdā, de façon qu'Ahura Mazdā créa les créatures très bonnes, très belles, très merveilleuses, très rénovatrices, très brillantes, [11] afin qu'elles rénovent l'existence, la rendant exempte de vieillesse et de destruction, de décomposition et de pourriture, éternellement vivante, éternellement profitable et maître de sa volonté,

(1) *Menok -i xrat* 27.10 s., transcrit et traduit plus bas, p. 429 et 431.

(1) Nyberg, *JA* 219.1931.228 ss. y voit la trace d'un schéma mazdéen très primitif mais cela paraît peu probable.
(2) Cf. *BdAnkl* 61.1-65.10 ; *ZS* 3.7 ss.

afin que les morts se lèvent et que s'établisse vivant l'état impérissable, que l'existence crée la Rénovation selon la volonté. [12] Immortels seront les êtres vivants... »

Le passage consacré au *xvarnah* des Aməša Spənta, plus développé, est analogue. Il y est dit tout d'abord qu'ils sont sept à avoir les mêmes pensées, les mêmes paroles et les mêmes actions [15-17]. On constate ensuite qu'ils sont les créateurs et les gardiens des créatures d'Ahura Mazdā [18] pour finir par proclamer que ce seront eux qui rénoveront l'existence, etc. [19 s.]. Ici encore la création a lieu en fonction de la rénovation qui éliminera le mal du monde d'Aša.

2) On a beaucoup discuté du « dogme iranien du Sauveur sauvé » proposant des reconstructions plus ou moins hasardeuses. Or, cette idée — nous ne disons pas « dogme » — est clairement suggérée par l'image que nous trouvons ici. Les morts se lèveront à la Rénovation, mais c'est déjà en vue de cet événement qu'ils avaient été créés.

Nous savons par le *Fravartīn Yašt* que la Rénovation se situe à un tournant du chemin des luminaires qui doit être parcouru pour qu'elle ait lieu. Le temps entre la mise en mouvement de la création et la Rénovation est limité. Ce fait nous permet de mieux saisir le second point dont nous parlons.

Yašt 19 mentionne encore un troisième *xvarnah* qui concerne la Rénovation ; c'est celui

« [22] des *yazata mainyava* et des *gaēθya*, des nés et des non-nés, des Rénovateurs, des Saošyant. [23] Ce sont eux qui rénoveront l'existence selon la volonté, la rendant exempte de vieillesse... »

Apparemment, il s'agit non seulement des divinités, mais également des humains, passés et futurs, des Rénovateurs et des Sauveurs : les héros qui vont être énumérés et dont le dernier sera Astvat-ərəta, le Sauveur surgi du lac Kąsaoya.

De ces héros, chacun a accompli — ou accomplira — une tâche qui lui avait été confiée et en vue de laquelle il avait été doué du *xvarnah*.

Il est important de noter dans ce contexte que le *xvarnah* qui habilite les héros à accomplir leur tâche accompagne ceux-ci « pendant longtemps », *darəgəm paiti zrvānəm*.

Le *xvarnah* « kavien » permet d'un côté la réalisation d'un but qui se situe au bout d'une période de temps limitée ; de l'autre, son action s'échelonne dans le temps. A une époque donnée, le *xvarnah* accompagne Haošyaŋha pour qu'il puisse tuer les *daiva* géants ; à une autre, Taxma Urupi, pour qu'il puisse transformer en cheval le Mauvais Esprit. Le *Dēnkart* donnera de cette dépendance de l'attribution du *xvarrah* du déroulement du temps une définition plus systématique (1) ; mais l'idée ne changera pas.

(1) V. plus bas, p. 436 ss.

Notre analyse du *Yašt* 19 nous a permis d'apercevoir la liaison étroite entre la cosmologie du mazdéisme et son anthropologie : la position de l'homme dans le monde découle logiquement de la conception cosmologique qui la détermine. Le zoroastrisme, qui affirme que la création n'a pas d'autre but que la Rénovation, attribue à l'homme un rôle éminent dans le grand combat cosmique. C'est un rôle sotériologique par excellence, puisque c'est l'homme qui doit gagner la bataille et éliminer le mal ; mais ce seront les créatures d'Ahura Mazdā et, en premier lieu, les humains qui seront sauvés.

L'héroogonie et la prophétologie se rattachent directement à l'anthropologie dont elles sont solidaires ; tout héros religieux et tout prophète du mazdéisme a à remplir une fonction particulière dans la réalisation de la Rénovation et c'est en vue de cette fonction qu'il est pourvu du *xvarrah*.

Cette idée, qui n'est explicitement formulée que dans les écrits pehlevis, nous paraît implicite dans le *Xvarrah Yašt* et notamment dans les §§ 92 s. qui rapprochent l'œuvre de Saošyant et celle des héros d'autrefois qui s'étaient servis de la même arme contre le même adversaire, la *druj* qui leur est apparue sous la forme de tel monstre ou de tel scélérat.

Voyons maintenant la filiation littéraire de l'idée centrale de cette cosmologie — celle du temps limité — idée bien plus ancienne que non seulement le *Bundahišn*, les *Sélections de Zātspram* et le *Dātastān i dēnīk*, mais aussi le *Dāmdāt nask* et le *Fravartīn Yašt* (1).

§ 56. *LE TEMPS LIMITÉ ET LE ROLE DES LUMINAIRES*

Dans les descriptions des événements des derniers jours, nous avons rencontré celle de la damnation des méchants qui sont en Enfer pour trois jours et trois nuits et qui en sortiront au moment de la Rénovation. Cette punition qui est de neuf mille ans et correspond à la durée de la lutte, ne dure en réalité que trois jours pendant lesquels, en fait, le temps est aboli ; la création et la Rénovation sont actualisées. Dans le sacrifice ordinaire de fin d'année, ces deux moments rejoignent celui de la célébration du sacrifice qui est également celui de la révélation. En récitant *Y* 43.5, le *zaotar* saisit Ahura Mazdā comme *spənta* en le voyant à la naissance première de l'existence et comme celui qui rétribuera les bons et les méchants au dernier tournant de l'existence.

Cette conception implique celle d'une durée limitée du monde qui a un commencement, une « naissance » et qui arrivera à son dernier tournant : c'est à ce moment que la rétribution aura lieu.

Sous cette forme générale, l'idée est sans aucun doute gāthique (2).

(1) V. aussi *Vd* 19.9.
(2) Cf. aussi les remarques de M. NYBERG, *Religionen*, 217 s.

Un autre passage de la Gāthā Uštavaiti paraît encore plus important ici : c'est lui qui détermina la forme que l'idée devait revêtir par la suite. Il s'agit des premières strophes du chapitre suivant et notamment de *Y* 44.3-5 :

> [3] « Voici ce que je te demande, réponds-moi bien, Ahura :
> Qui a été, à la naissance, le père premier d'Aša ?
> Quel homme a créé le chemin du Soleil et des étoiles ?
> Par qui, si ce n'est par toi, la Lune croît et décroît ?
> Voilà ce que je voudrais savoir, ô Mazdā, et d'autres choses !
> [4] « Voici ce que je te demande, réponds-moi bien, Ahura :
> Qui a fixé la Terre en bas et les cieux
> Qu'ils ne tombent ? qui les eaux et les plantes ?
> Qui a attelé au vent et aux nuages la vitesse ?
> Quel homme, ô Mazdā, est le créateur de Vohu Manah ?
> [5] « Voici ce que je te demande, réponds-moi bien, Ahura :
> Quel artisan a créé la lumière et les ténèbres ?
> Quel artisan a créé le sommeil et la veille ?
> Grâce à qui existent le matin, le midi et le soir
> qui rappellent à l'intelligent son devoir ? »

Il est question de la création de l'ordre du monde, d'Aša. Les astres suivent leur cours, la Terre occupe sa place sous les cieux. La lumière et les ténèbres qui sont marquées par le mouvement des corps célestes déterminent les actions humaines ; le sommeil et la veille ont lieu en fonction d'elles. Les divisions du temps conditionnent le déroulement des activités humaines.

Il y a déjà ici une ébauche de la doctrine selon laquelle « à chaque jour suffit sa peine » et toute action doit être accomplie au moment déterminé d'avance par le cours des luminaires. Il s'agit peut-être encore de différentes heures de la journée, non de différentes époques du temps compris entre la création et la Rénovation. Mais l'idée est exprimée, et sa généralisation n'est pas loin. Il ne faut pas oublier, en effet, que les questions posées ne concernent pas simplement une doctrine de la création et qu'il ne s'agit pas à proprement parler de savoir qui a créé le Ciel, la Terre et les étoiles. L'orientation qui commande le développement du chapitre est donnée dans la strophe 2 :

> « Voici ce que je te demande, réponds-moi bien, Ahura :
> Comment fut le début de la meilleure existence
> afin que la récompense échoue à celui qui la poursuit,
> ce saint donc selon Aša qui surveille en son esprit
> l'aboutissement pour tous, le compagnon qui guérit l'existence, ô Mazdā ! »

La question ne concerne pas l'avènement de la rénovation dans un avenir plus ou moins lointain, on demande plutôt quelles sont les prémisses posées dès le début pour qu'elle puisse être réalisée un jour, que le juste qui veut guérir l'existence puisse recueillir sa récompense. Autrement dit, on veut savoir comment furent établis les cadres et les

structures à l'intérieur desquels et grâce auxquels ce juste peut exercer son activité. Ces cadres et ces structures, les strophes suivantes les énumèrent : le parcours des astres, la place assignée à la Terre et au Ciel, les eaux et les plantes, le souffle du vent, l'alternance de la lumière et des ténèbres, du sommeil et de la veille, du matin, du midi et du soir, en un mot l'espace et le temps.

Plus loin, on parlera de l'instauration de l'ordre social, de la révélation religieuse et du grand combat final ; tout cela entre dans le cadre défini par la strophe 2 mais ne nous concerne pas directement ici. Les strophes 3-5, par contre, sont d'une importance capitale.

Ce que l'on demande, c'est l'origine du mouvement et du changement, du seul cadre cosmique qui permette de déployer une activité. Bien que les questions impliquent que le créateur soit partout Ahura Mazdā, elles ne sont pas en contradiction avec la réponse qui sera donnée au chapitre suivant et qui constate l'altérité absolue des deux Esprits (*Y* 45.2). Car là, il s'agit seulement de savoir quelles sont les conditions permettant de réaliser le salut ; ici, au contraire, on proclame les bases métaphysiques de la cosmogonie.

La tradition, en tout cas, a compris le passage de la façon dont nous l'entendons ici. Voici la paraphrase que le *Varštmānsr nask* donne des strophes 2-5 de *Y* 44 :

Dk 9.37 : [3] *uʿēn-ič ʿkū ʿman zahak Zartuxšt ʿu-š ʿman ʿpit parvartār ahrāyīh i ʿveh ʿman ʿdāt, Zartuxšt xvaršēt u star rās u ʿman ākās ʿhom ʿkū čēgon vaxšēt u narfsēt.* [4] *ʿaz ʿpāyom damīk u āsmān adārišn (ʿkū-š dāštār i gētē ʿnēst) u a-ʿbē oftišn. ʿman ʿāp u urvar ʿdāt, ʿman ābarand am tēž ʿo ham āyožend Vahuman u vāt u ʿkē hakurč pahrom mizd ʿpat damīk ʿkunend (ʿkū mizd-ē ʿēn ʿveh i ʿoyšān ʿdahend vārān).*

[5] *ʿman dām ʿdāt Zartuxšt ʿpat Vahuman ʿandar gēhān ʿkad-im ʿoyšān frāč ʿdāt i pur i pur-srātak 30 satokzim ʿhān i ʿman dām ʿbūt azarmān u amark Zartuxšt ʿandar ʿhān 30 satokzim ʿnē ʿbūt sud u tišn u ʿnē xvaβ i tan u ʿnē zēnāvandih u ʿnē zarmān ʿbūt ū ʿne markīh u ʿnē ʿhān i sart vāt u ʿnē ʿhān i garm. amark ʿhān i ʿman gēhān ʿbūt hamāk rošn ʿhān i ahraβān stī. ʿadak āhokēnišn ʿapar mat ʿo gēhān i astomand i ahrāyīh. ʿpas ʿhač ʿdātan <i> xvaβ u zēnāvandīh ʿu-m ʿpas ʿdāt ʿroč u ʿšap ʿu-m ʿpas ʿdāt uš u rapisw.*

« [3] Ceci également : c'est moi qui ai procréé, ô Zoroastre, c'est moi le père et le nourricier de la bonne justice ; c'est moi, ô Zoroastre, qui ai créé le chemin du Soleil et des étoiles — et je sais comment (la Lune) croît et décroît.

« [4] C'est moi qui protège la Terre et le Ciel privés de soutien (que rien ne soutient dans le *gētē*) et qui ne tombent pas. C'est moi qui ai créé l'eau et les plantes, j'ai créé le vent rapide ; et vite à moi se joignent Vahuman et Vāt qui, tout le temps, confèrent à la Terre la meilleure récompense (la récompense qu'ils confèrent est bonne), la pluie.

« [5] C'est par Vahuman, ô Zoroastre, que j'ai créé la créature dans le

monde. Trente siècles durant après que je l'eus créée multigénère, ma création est restée exempte de vieillesse et de mort, ô Zoroastre ! Pendant ces trente siècles, la faim n'existait ni la soif, le sommeil du corps pas plus que la veille, la vieillesse pas plus que la mort, le vent froid pas plus que le vent chaud. Immortel était mon monde, toute lumineuse l'existence des justes. Le trouble vint alors sur le monde matériel de la justice. Après avoir créé le sommeil et la veille, j'ai créé le jour et la nuit et, ensuite, j'ai créé l'aube et le midi... »

Le changement et le mouvement, l'écoulement du temps et ses divisions ont été créés après que l'Assaut vint attaquer le monde d'Aša, mais ils ont été créés par Ohrmazd.

Les deux strophes *Y* 44.6-7 sont malheureusement beaucoup moins claires ; c'est dommage, d'autant plus que leur exégèse a une importance capitale pour le problème qui nous intéresse ici. Essayons de voir de quoi il s'agit.

On demande à savoir si Ahura Mazdā est le créateur de toutes choses par Spəntā Manyu (str. 7 v. *de*) ; la question englobe au moins les deux autres qui précèdent immédiatement. La première concerne la formation de la désirable Ārmaiti avec l'Empire ; la signification est plus ou moins transparente, bien que l'idée ne soit pas immédiatement compréhensible. Il ne s'agit pas de la création d'Ārmaiti, mais de l'acte qui la « forme » désirable, de telle façon que les créatures puissent la poursuivre et l'adopter, de cet acte qui, en même temps, l'associa avec l'Empire (cela rend plus claire la strophe précédente).

Mais le verset *c* est tout à fait obscur, surtout à cause de la présence d'un hapax, *uzəməm*. Le mot *vyānayā*, d'autre part, n'est rendu correctement ni par « sagesse », « prévoyance » (1), qui est tout à fait impossible ni par « en son âme » (2), car si l'étymologie d'Andreas est la seule possible, *vyāna* ne désigne jamais « l'âme » en tant que faculté mentale, mais uniquement le « souffle », plus tard la « vie ». Des deux passages gāthiques, la signification « souffle » ressort immédiatement de *Y* 29.6 où il est question de paroles prononcées par Ahura Mazdā : *aṯ ā vaočaṯ ahurō mazdā vīdvå vafuš vyānayā* « Alors donc AM qui le sait prononça des paroles avec son souffle ». Quant à notre passage, on peut l'analyser ainsi : *kə uzəməm čōrəṯ vyānayā puθrəm piθrē* « qui a rendu... le fils pour le père dans le souffle ». Mais que veut dire *uzəma* ? La traduction usuelle repose sur une étymologie *uz-ma* où le premier élément est considéré comme identique à la racine verbale *uz*, skr. *ūh* « respecter » ; on traduit, en conséquence, « respectueux ». Mais, dans le *Ṛgveda*, *ūh* ne régit jamais le datif ; cette objection ne saurait cependant être décisive. D'autre part, on voit mal ce que ferait dans ce contexte la proclamation du respect du fils pour son père. Les strophes 3-7 sont entièrement consa-

(1) BARTHOLOMAE, *AW* s.v.
(2) LOMMEL, *NGGW* 1934/37, 91, d'après ANDREAS.

crées à la création (ou à la mise en mouvement des créatures), ce n'est qu'à partir de la strophe 12 que le demandeur commence à envisager les relations entre les hommes, et toujours d'un biais spécial. Cela n'est pas décisif, mais encourage à chercher l'explication du passage ailleurs (1). Mais même en conservant la dérivation habituelle du terme *uzəma*, on peut concevoir le passage autrement : « Qui est-ce qui a fait que le père respecte le fils quant à sa vie », ce qui a au moins l'avantage de tenir compte de la valeur exacte de *vyānayā* et de s'accorder, d'autre part, avec la légende de Mašī et Mašānī où Ohrmazd intervient pour empêcher les premiers parents de dévorer leurs enfants.

Il est, en tout cas, intéressant de voir comment la tradition a compris le passage. La version pehlevie est plutôt incolore. *'kē dostīh kart 'kad vindēnēt pusar 'pit ('kū pahrēč 'kunēt)* « qui est-ce qui fit surgir l'amitié quand le père produit le fils (c'est-à-dire le protège) ? » La forme du causatif *vindēnēt* « fait trouver », « fait exister » (2), et le passage parallèle du *Varštmānsr* indiquent que c'est le père qui est le sujet de la phrase et que l'amitié mentionnée, ainsi que la protection dont parle la glose sont celles du père envers l'enfant et non inversement.

Le *Varštmānsr* est beaucoup plus explicite ; il s'agit pour lui de l'établissement de la procréation qui est un grand miracle :

Dk 9.37.6 : *'man xvatāyīh 'apāk bavandak mēnišnīh arzok 'o ham-tuxšītan sūtomandtar vindēnišn 'dāt 'pus rād 'o 'pitar 'hān vindēnišn i vindēnēt vēnišn i u 'mātak 'yuvān 'u-m 'andar 'hān vindēnišn 'dāt 'pus 'o 'pitar, Zartuxšt. ēton Ēnāk Mēnok nikīrīt 'u-š 'apar 'xvānt 'hač 'hān i zufr 'kū Spēnāk Mēnok dātār 'hēh harvisp dām, 'to Spēnāk Mēnok kēnēnom harvisp dām.*

« J'ai façonné ensemble l'Empire et le désir de la dévotion parfaite ; j'ai rendu plus profitable la production du fils par le père. Cette production est celle que produit un homme en voyant une femme et c'est dans cette production que j'ai créé le fils pour le père, ô Zoroastre. Alors le Mauvais Esprit regarda et, de l'abîme, poussa un cri : « O Esprit Saint, tu es le créateur de « toutes choses ! Je te rendrai hostiles toutes les créatures, ô Esprit Saint ! ». »

Nous pouvons maintenant aborder directement le récit du *Dātastān i dēnīk*, qui se rattache à l'exégèse de notre passage et dont l'agencement n'est pas sans évoquer celui du chapitre gāthique.

Tout d'abord : ainsi que nous l'avons souligné plus haut, c'est la strophe 2 qui détermine l'orientation de *Y* 44 et lui fournit son cadre. Il s'agit de voir ce qui rend possible « la meilleure existence » et les arrangements qui permettront de la réaliser. Or, il est intéressant de voir que le chapitre cosmologique du *Dātastān* se présente comme réponse à une question concernant la Rénovation.

(1) *Uz(a)ma* de *uz-* « extérieur, surgi de » (?), cf. *parama*, *apama*, *adhama* ; mais le sanskrit a ici *ut-tama*.
(2) Pour le sens, cf. ar. *wajada* « trouver », *wujūd* « existence ».

Celle-ci est présentée comme le retour à ce qui existait autrefois, comme la restauration de l'état de la création ayant précédé l'Assaut. Il est plus facile de reconstruire une maison détruite que de la construire neuve (*DD* 37.3 ss.) (1). Ce principe posé, Mānuščihr décrit la création. La cosmogonie est de type connu. Antagonisme de deux principes ; création non souillée à l'état du *mēnok* ; prévoyance d'Ohrmazd ; menace d'Ahraman et sa défaite certaine au bout de neuf mille ans de lutte. Il convient de citer ici le développement consacré à la nécessité de la limitation de la lutte dans le temps et dans l'espace.

DD 37 : [12] *ʿoy i apartom rošnān xvatāyān apartom xvatāytom mēnokān mēnoktom vispākān Ohrmazd i Dātār ʿkē-š ʿo ʿhar čār tuβān āyāftak ʿxvat tuβān ʿbūt ʿpat ʿandar ʿnē ʿhištan ʿoy druj ʿo parvast i rošnān* [13] *ʿu-š ʿpat ʿxvēš harvisp dānākih šnāxt ʿhan i ʿoy druj ʿvattarīh menišn u zūr-mitoxtīhā handēšišn u ākās but ʿpāt ʿxvēš ākāsīhā ʿoy druj xvēšīh ʿnē patīrēt ʿhān i spēnākīk framāyišn u ʿhān rāstīhā ʿbavišn.* [14] *ʿčē-š ʿnēst ʿhān i ʿvehīk gohr ʿhān i afzonīk xrat ʿnē vartēt ʿhač rošnīkān vimand u vehīkān koxšišn ʿtā ʿkad ʿrasēt ʿo dām u koxšēt ʿpat uzmān u parvandīhēt ʿandar āsmān u grasīhēt ʿandar razmān u dartīhēt pur-patmān u uzmānīhēt spur-sahmān.* [15] *ʿu-š višopīhēt afzārān u ānāpīhēt zohr i andarmānīk u aβēnīhēt zēn i druxtārīh u apēsīhēt čār i frēpākīh u ʿpat bavandakīh uzmūtakīh u spurdartīh u škast-spāhīh u visist-razmīh u apēsīhīt-čārīh ul vazēt ʿo bēron parvast i rošnān ʿpat anayyāsišn u anayyārakīh i ʿdit ʿapāč aβiš.*

[16] *hamvispīn Dātār i ʿkad-iš ʿandar ʿnē ʿhišt Ahraman rošnān ranj akanārak zamānīhā ēstātan i druj ʿpat handēmānīh ʿo vīmandīkān ʿpat ʿandar ʿnē ʿhilišnīh yāvētān ranjīhā* [17] *ʿo dāmān hamēyīk druj handēmānīh hamēšak pēmīhā aš ʿsahist. ʿu-š pēš koxšišn-ič i druj ʿkad-iš axv ʿo rošnān ʿnē koxšēt u ʿzatan ʿkad-iš rošnān ʿnē ʿzat u točēnītan i ʿpēš ʿhač vinās u kēnēnītan i ʿpēš ʿhač kēn ʿo rāstīh u dātastānīkīh ʿkē-š avartišnīk dām u huāparīh u akēnih ʿkē-š ostīkān čihr ʿhast ʿnē hamāk hangart ʿo ʿhān i pēšakīhātar* [18] *druj ʿpas ʿhač drujišn u koxšišn u zanīšn i rošnīkān yazatīk ʿapāč dārišnīh ʿhač rošnān zatārīh rād aparvēžīh i ʿxvēš spāh koxšišn u ʿhan zanišn arzānīk zatār ʿapāč zanišnīh u ʿhān i kēnēnītār kēnīk ʿapāč kēnišnīh ʿhān i ʿxvēš gās ēβgat ʿapač ʿhān i andarmanīk ʿvattarīh u akārēnišnīh framūt.* [19] *u spēnak-karīhā ʿdīt ʿi-š ʿpat ʿhān Ohrmazdīk xrat u ʿhān i mēnokīk xrat ʿandar ʿhān i brīnomand zamānak u ʿhān i kanārakomand gās u ʿhān i sahmānomand razm u ʿhān i patmān-ē ranj u ʿhān i frajāmomand kār patērak druj i adātak dātār dātār koxšēt ʿandar saxt zīndānīk parvastan ʿtā pur-dartīhā u spur-uzmūtīhā bēron ʿapāč ʿnē ʿhilend ʿpat ʿhān i brīnʿzamān i ʿhān i druj zur-mitoxtīhā pērožīh framūt.* [20] *u ham druj u ʿhamist ʿdēvān ālūtakīhā u anastākīhā u pašēmānīhā apērožīhā pur miθrdartīhā bavan-*

(1) V. plus haut, p. 115.

dakīhā uzmūtīhā u ʿēt ʿčē zorīhā u hanjaft afzārīhā anāft nērokīhā afsist frēpīhā višuft-ič čārīhā u startīhā u akārīhā bēron ʿapakant ʿandar višuft ahramanīh aβēn druj apēsīhēt ʿdēvīh u ʿnēst pityārakīh. [21] *ʿhān i ʿveh dām nok apēčak ʿapāč taxšītan yāvētānīk frāč dāštan ʿandar apēčak (u) nēvak-raβišnīh anošak vīnārtan ʿandar ʿnē ʿhilišnīh i hambatīk ʿhač nok nok patēstīh ʿi-š ʿpat drujišn u hamēšak handēmānīh ʿi-š ʿo dām i yazdān yāvētān tarsānīh i rošnīkīh hač-iš būt ʿhē mas sūtiar dāštan.* [22] *ʿu-š afzār ʿnē ʿhān i ʿandar ʿnē ʿhilišnīh <i> ʿbēš ʿhān i frajām pērožīh ārāst.*

« [12] Mais le plus grand parmi les êtres de lumière, le Seigneur suprême, le plus esprit des esprits, le Créateur universel, Ohrmazd, qui à tout mal connaît le remède, aurait pu ne pas laisser la *druj* pénétrer dans l'enceinte des luminaires. [13] Grâce à l'omniscience qui lui est propre, il connaissait les pensées pleines de malice de la *druj* et ses penchants pervers et mensongers ; il savait de lui-même que, d'elle-même, la *druj* n'accepterait pas les commandements conformes à la Sainteté ni ne deviendrait juste. [14] C'est que son essence n'est pas du bien et qu'elle ne dispose pas de sagesse utile. Qu'elle ne se retirerait pas de la frontière du monde de la lumière et n'abandonnerait pas la lutte contre les bons avant d'avoir attaqué la création et essayé de la combattre, avant d'avoir été circonscrite à l'intérieur du Ciel, avant d'avoir été vaincue dans les batailles, d'avoir subi le plein de ses blessures, d'avoir mis à l'épreuve toutes ses forces. [15] Qu'alors ses armes seraient brisées, sa force intérieure détruite, les armes de son mensonge annihilées et la ruse de sa tromperie réduite à néant. L'épuisement étant complet, la douleur totale, l'armée défaite, la bataille perdue et les moyens détruits, elle s'en irait hors de l'enceinte de la lumière sans que rien puisse l'aider à y revenir.

« [16] Le Créateur universel pensa que, s'il ne laissait pas Ahraman pénétrer à l'intérieur du monde de la lumière, les êtres en souffriraient : la *druj* se trouverait éternellement face aux frontaliers et ne serait jamais admise, [17] les souffrances des créatures seraient éternelles et le vis-à-vis avec la *druj* les remplirait éternellement de crainte. D'autre part : attaquer la *druj* avant qu'elle attaque les êtres de lumière, la punir avant qu'elle ne commette le péché, se venger avant que le motif en existe serait directement contraire à la justice et à l'équité qui sont inséparables de Sa créature, à la bienveillance et à la charité qui sont son essence même. [17-18] En conséquence, il n'ordonna à son armée de remporter la victoire et de protéger légitimement le monde de la lumière contre les ravages de la *druj* qu'après que celle-ci eût péché en attaquant le monde de la lumière et en le frappant : car celui qui frappe mérite qu'on lui rende le coup, celui qui sème la haine qu'on en tire vengeance, celui qui attaque qu'on détruise la malice qui est en lui. [19] Avec sa sagesse ohrmazdienne et sa sagesse spirituelle, il vit le résultat de son entreprise : dans un temps limité et sur un espace restreint, le champ de la bataille étant circonscrit, la souffrance limitée et l'affaire ayant une fin, le Créateur qui suit la loi combattrait une *druj* hors-la-loi, après l'avoir emprisonnée à l'intérieur du firmament et ne la laisserait s'échapper qu'après lui avoir infligé la pleine mesure de la douleur et des épreuves. Au moment même où elle avait, en un mensonge pervers, promis de remporter la victoire, [20] la *druj*, et tous les *dēv* avec elle, seraient rejetés à l'extérieur, souillés, blessés, repentants, douloureux, ayant épuisé toutes leurs possibilités, sans force, sans armes, sans puissance, leur tromperie

étant dégonflée, leur ruse déjouée, paralysés et impuissants. Lorsque l'essence d'Ahraman aurait été détruite, la *druj* périrait, ainsi que les *dēv* et les monstres, [21] la bonne création serait créée de nouveau immaculée et éternelle, et, immortelle, rétablie dans un bonheur sans tache. Cela lui parut préférable que de ne pas admettre à l'intérieur le mal, dont la menace pèserait alors constamment sur la création divine et inspirerait éternellement la crainte aux êtres de lumière. [22] C'est donc pour remporter la victoire finale, non pour empêcher l'invasion qu'il forgea ses armes... »

Mānuščihr décrit maintenant la création du *hamēšak-sūt ganj-i xvatāt (= misvan gātuš xvadātō)* (1) où se trouvent rassemblées les essences de tous les êtres de lumière dont on peut avoir besoin dans le combat. A partir du § 24, il est question de la division du Ciel en trois parties : la supérieure, le Garotmān ; l'inférieure, l'Enfer ; la médiane qui est le champ de bataille où s'affrontent les deux principes. C'est ici qu'est créée la créature *gētē* et, au premier rang, l'homme, son chef dans le combat.

DD 37. [31] ... *ʿu-š ʿpat apartomīh i ham srišūtak ʿēstēnīt rošn xvar u bāmīk māh u ʿxvarrahomandān starān. ʿu-š patrāst ʿkū mat i pityārak vazend u gartend pērāmon i dām* [32] *u sačišn i dūr būm rošnīh u vārān ʿvasān nēvak yazdān ʿzanend u vānend yātūkān parīkān ʿkē hačadar i ʿoyšān dβārend ʿpat vināsišn ʿo dāmān u škift koxšend u ʿapāč jastēnītār ʿbavend ʿhān* [33] *jast u syaž ʿu-šān ʿpat gartišn afrāč nišēp u vaxšišn u narfsišn i dāmān ʿbavāt u pur u okār i zrahān u vaxšišn i rodmanān u vālišn dāmān. ʿu-šān hač-iš paitāk vičīhāt brīn ʿročān ʿšapān ʿmāhān ʿsālān oβamān u *satzimān u hazangrokzimān.*

« [31] Au sommet de ce tiers il fixa le Soleil lumineux, la Lune resplendissante et les étoiles douées du *xvarrah*. Il décréta qu'à l'arrivée de l'Adversaire ils se mettraient en mouvement et tourneraient autour de la création, [32] projetant sur la vaste Terre la lumière et la pluie, ainsi que plusieurs bons *yazat*, frappant et terrassant les sorciers et les sorcières qui attaqueraient au-dessus d'eux les créatures pour les faire périr et combattraient avec violence, qu'ils repousseraient cette attaque et cette souillure. Que leur révolution causerait la montée et la descente, la croissance et la diminution des créatures, le flux et le reflux de la mer, la poussée des plantes et la prospérité des créatures. Et qu'il serait possible de reconnaître par eux le terme des jours et des nuits, des mois, des années, des époques, des siècles et des millénaires. »

Comme dans le chapitre gāthique, les luminaires servent entre autres à fixer le temps ; à cette constatation après tout banale se rattache la réflexion sur le temps qui détermine les devoirs humains. Seulement, tandis que la portée de la mention gāthique peut paraître sujette à discussion, celle du passage de Mānuščihr est claire, c'est toute la position de l'homme dans le monde et le rôle qu'il a à remplir qui s'y trouvent

(1) Cf. *Si* 1.30 et 2.30.

mises en jeu. Une anthropologie et une prophétologie s'attachent directement à la cosmologie dont ils font partie intégrante :

DD 37 : [34] *ʿu-š brīhēnīt ʿo ʿbē paitāk patmočīh i ʿxvat ʿhast gētē patmokīh čēr i takīk ahraβān fravahr. ʿu-š patrāst ʿkū zamānak zamānak ʿpat ʿxvēš gohrak ʿēstend u ʿrasend ʿbē ʿo gētē patmokīh* [35] *ʿhān vīrān ramak. čand bavandak ʿo ʿhān i zamānak kār ʿzāyend ʿandar toxmak ʿhān i pur frazand čēgon Fravāk, ʿhān i pēšdāt čēgon Hošang, ʿhān i ʿdēv-zatār čēgon Taxmurēt, ʿhān i pur-xvarrah čēgon Yam u ʿhān i pur-bēšāz čēgon Frēton ʿhān i ʿhar 2 xrat čēgon ahraβ Mānuščihr, ʿhān i pur-ož čēgon Karsāsp, ʿhān i ʿxvarrah-toxmak čēgon Kai Kavāt, ʿhān i pur-xrat čēgon Ošnar,* [36] *ʿhān i āzātak čēgon Syāvaxš, ʿhān i aparkār čēgon Kai Hosroy, ʿhān i burzāvand čēgon Kai Vištāsp u ʿhān i pur-ʿveh čēgon ašok Zartušt, ʿhān i gēhān-vīrād čēgon Pēšyotan, ʿhān i dēn aparāk čēgon Āturpāt, ʿhān i mānsrīk čēgon Ušyatar, ʿhān i dātīk čēgon Ušyatarmāh u ʿhān i gāsānīk <u> frajāmīk čēgon Sošāns.* [37] *andark ʿoyšān ʿvasān varčāvandān ʿxvarrah-kārān dēn burtārān ʿveh rādēnītārān ʿkē apar ʿo vānišn i druj u kāmišn i Dātār.*

« [34] Il produisit pour un revêtement visible — apparence *gētē* — les victorieuses et vaillantes *fravahr* des justes. Il décréta que, de temps à autre, elles s'associeraient à leur propre semence, iraient revêtir un revêtement *gētē* et rejoindraient la cohorte des hommes ; plusieurs parfaits naîtraient ainsi pour accomplir les devoirs de leur temps : celui qui aurait une nombreuse descendance, Fravāk ; qui serait « préposé », Hōšang ; qui tuerait les *dēv*, Taxmurēt ; qui serait plein de *xvarrah*, Yam ; le guérisseur, Frētōn ; celui qui serait doué des deux sagesses, le juste Mānuščihr ; le très fort, Karsāsp ; le descendant d'une race douée de *xvarrah*, Kai Kavāt ; le très sage, Ošnar ; [36] le noble, Syāvaš ; celui dont l'action serait prépondérante, Kai Hosroy ; le sublime, Kai Vištāsp ; le très bon, le juste Zoroastre ; celui qui organiserait le monde, Pēšyōtan ; qui rétablirait la Religion, Āturpāt ; le *mānsrīk*, Ušyatar ; le *dātīk*, Ušyatarmāh ; le gāthique et final, Sōšāns. [37] Il y aurait parmi eux de nombreux illustres dont les actions seraient pleines de *xvarrah*, des religieux et de bons gouvernants qui auraient été créés pour triompher de la *druj* et accomplir la volonté du créateur (1). »

Nous avons déjà cité la suite (2) ; comme dans le *Varštmānsr* et probablement dans le texte gāthique qui lui sert de base, il s'agit d'établir la permanence et la continuité dans le changement et de remplacer l'immortalité personnelle, impossible à l'état souillé, par la procréation et l'établissement de la lignée. Les trois points, création des luminaires, fixation du temps de l'action par eux, procréation, paraissent communs aux trois textes, ainsi que leur succession. Ensemble, ils fournissent une doctrine cohérente du temps limité et déterminent une anthropologie. La doctrine est déjà pleinement formée dans les *Yašt* 13 et 19 ; elle est à la base des exposés cosmogoniques des textes pehlevis.

(1) Notre commentaire du passage de la *rivāyat* pehlevie.
(2) *RHR* 155.1959.148 ss.

Nous avons discuté ailleurs celui du *Bundahišn* ; soulignons ici que l'idée de l'année *mēnok* qui est le terme du temps limité se rattache directement aux spéculations issues de *Y* 44.5. C'est l'image de l'année, du changement des saisons, de l'alternance des jours et des nuits qui est à la base de la représentation de la grande année cosmique, de la période de douze mille ans entre la création à l'état *mēnok* et la Rénovation. Nous avons vu l'importance de ces images chez Zātspram ; ce ne sont pas des arguments mais des symboles ou des manifestations concrètes de l'image archétypale : toute année concrétise la Grande Année, l'année mēnokienne qui correspond à la durée du temps limité.

L'exposé de Zātspram s'éloigne sans doute davantage de l'exégèse du passage gāthique que celui de son frère ; il en garde l'idée fondamentale que le temps est indispensable pour accomplir ses actions et arriver à son but. Par rapport à la *Gāthā Uštavaiti*, il y a élargissement de la notion ; car tandis que celle-ci parlait de la division de la journée, le frère de Mānuščihr mentionne seulement les trois périodes de trois millénaires comprises entre l'Assaut et la Rénovation. Le *Dātastān i dēnīk*, qui énumère dans ce contexte toutes les divisions du temps, sert ici d'intermédiaire. Voici les passages les plus significatifs de Zātspram :

ZS 1 : « [8] Par sa sagesse spirituelle Ohrmazd vit qu'Ahraman serait capable de réaliser sa menace si le temps de la lutte n'était pas limité. [9] Il demanda l'aide au temps, car il voyait qu'Ahraman n'admettrait comme intermédiaire aucun être d'essence lumineuse (1). Le temps est ce qu'il faut aussi bien pour être efficacement aidé que pour bien gouverner. [10] Il le divisa en trois périodes de trois millénaires chacune. [11] Ahraman l'admit. »

C'est encore le temps et le firmament, Spihr, qui sont nécessaires pour que la création soit mise en mouvement :

« [26] Trois millénaires durant, la création est restée matérielle et sans bouger ; le Soleil, la Lune, les étoiles s'étaient arrêtés au sommet sans mouvement. [27] Au bout de ce temps-là, Ohrmazd s'aperçut : « Quel avantage « y a-t-il à avoir créé une créature qui ne bouge pas, ne marche pas, ne se « meut pas ? » Aidé par Spihr et Zurvān, il développa la création. [28] Zurvān était *incapable de mettre en mouvement la création d'Ohrmazd sans que celle d'Ahraman se mette en mouvement ; car les deux principes étaient mutuellement nuisibles et contraires l'un à l'autre. [29] En prévoyant le terme, il conféra à Ahraman une arme de la substance même des ténèbres réunie à la force de Zurvān, semblable à une peau de crapaud, noire et couleur de cendres. [30] Comme il la lui livrait, il dit : « A l'aide de ces armes « Āz dévorera ta (création) et mourra elle-même de faim si tu n'arrives « pas à réaliser au bout de neuf mille ans ce dont tu avais menacé, accomplis- « sant ainsi le traité, accomplissant ainsi le temps ». »

(1) *Apar ēstēt* n'équivaut pas à *apāč ēstēt* ; et West a déjà bien compris la différence ; sur *apar est-* v. notre commentaire de *Dk* 7.4.75.

C'est le mouvement qui élimine le mal, et c'est le temps qu'il faut pour réaliser ce mouvement.

Ainsi, le cycle est fermé. Du chapitre gāthique à Zātspram, le développement est continu. Les grandes idées restent les mêmes, ce sont les détails secondaires qui varient — mais notre documentation est tout de même trop limitée pour que nous puissions affirmer que tel détail apparaissant dans un texte pehlevi était inconnu au temps de la composition des Gāthā.

Évoquant le mouvement des luminaires poussés par les *fravaši*, le *Fravartīn Yašt* parle du chemin dont le tournant *(urvaēsa)* est lointain et que les astres parcourent pour atteindre la Rénovation. Au moment où les astres l'auront atteint, celle-ci aura lieu. Or, la strophe gāthique *Y* 43.5 qui mentionne la crise finale la désigne comme « le dernier tournant de l'existence » (*apəmē aŋhə̄uš urvaēsē*, au loc.) (1).

L'image est absolument identique et il est sans doute permis de voir dans cet accord autre chose que l'effet du hasard. En combinant les données des deux premiers chapitres de l'*Uštavaiti*, on obtient ainsi un tableau comparable à celui des textes plus récents dont nous venons de traiter. Les luminaires sont mis en mouvement par le Créateur qui leur a indiqué le chemin ; le mouvement provoque la division du temps qui rend possible l'activité humaine ; la crise finale aura lieu quand le monde sera arrivé au dernier tournant de son existence.

Il paraît donc justifié de supposer que la doctrine du temps limité, au moins dans ses grandes lignes, fait partie intégrante de l'héritage gāthique.

Mais s'il en est ainsi, autrement dit si, dès les Gāthā, l'influence du mouvement des astres sur le sort des humains est admise, si les actions humaines sont réglées par les luminaires, alors, une fois de plus, les Anciens ne se sont pas tellement trompés en voyant en Zoroastre le père de l'astrologie.

Certes, l'influence « chaldéenne » sur les « mages occidentaux » (2) ne doit pas être niée ; et nous ne prétendons pas attribuer aux mazdéens une théorie astrologique complète telle que nous la connaissons de Babylone. Il n'est pas question de parler ici de divination, de l'astrologie vulgaire, moins encore d'un prétendu fatalisme athée ; l'action des astres n'est pas aveugle, ils agissent mus par le Créateur, avec le but d'amener la Rénovation. Elle viendra, fatalement et inexorablement, mais ne peut venir que par le mouvement et le temps. Entre les deux conceptions, il y a abîme.

(1) Que le pehlevi rend par *awdom axvān vartišn*.
(2) BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés* 1.64 ss. Mais cf. *ibid.*, 65, sur la possibilité de l'existence d'un dieu Temps en Iran avant que les mages soient entrés en contact avec les Chaldéens. Pour l'origine babylonienne du « zurvānisme » cf. aussi SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion.*

Mais, d'autre part, le *Dātastān* nous a appris que la limitation même du temps de la vie individuelle convainc les créatures que l'état souillé du monde aura une fin. La mortalité est le gage de la Rénovation. La vie présente de l'homme symbolise la durée limitée de la contamination par l'Assaut. Entre l'individu et le monde, il y a ici un parallélisme remarquable, qui révèle l'existence de la représentation de l'homme-microcosme. Dans le contexte mazdéen, celle-ci revêt une forme spéciale.

§ 57. *L'IDÉE DE L'HOMME MICROCOSME*

L'idée a été étudiée ces dernières années notamment par les historiens des religions scandinaves (1) dans un large contexte comparatif. Notre impression est cependant que ce contexte a plutôt nui à la compréhension des traits distinctifs de la représentation iranienne. Le principal problème posé demeurait, depuis Gœtze (2) et Reitzenstein (3), celui de l'origine — iranienne ou grecque — de l'idée dont le rôle est tellement important dans le syncrétisme de la basse antiquité. Nous n'envisageons pas de prendre parti dans la controverse. Notons seulement que la position du problème nous paraît quelque peu dépassée. Le mythe du géant primordial sacrifié revient dans les différentes parties du globe sans qu'il y ait contact entre les civilisations où nous le trouvons (4). Il est lié à une conception archaïque du sacrifice, telle que nous la connaissons dans les *Brāhmaṇa* ou les textes pehlevis ; mais qui, loin d'être limitée au monde indo-iranien, caractérise un certain type de développement religieux. Le sacrifice n'est pas une offrande, mais a une fonction cosmogonique propre, répète la création du monde et l'actualise (5). Sans lui le monde cesserait d'exister.

Il ne semble pas qu'on puisse écarter *a priori* la possibilité de l'existence des mythes et des rites semblables dans la Grèce archaïque ; les mystères, orphiques et autres, en montrent des traces évidentes. Dire que ces mystères sont d'origine iranienne est un défi à la méthode, les textes iraniens sont tout de même assez récents, beaucoup plus récents que les textes grecs qui seraient influencés par eux. S'il y a quelque

(1) NYBERG, *Religionen*, 391 ss. ; OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, 1951 ; HARTMAN, *Gayōmart*, 43 ss. ; WIDENGREN, *Numen*, 1, 19 s. ; 2.78 ss.

(2) Persische Weisheit im griechischen Gewande, *ZII* 2.1923.60-97 ; 167-177.

(3) REITZENSTEIN-SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* ; KRANZ, Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums, *NGGW* 1938.7 ; FILLIOZAT, *La doctrine classique de la médecine indienne* ; DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ariman*, 50 ss. ; Persische Weisheit im griechischen Gewande ?, *Harvard Theological Review*, 49.1956.115-122 ; BAILEY, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, 121 ss. ; ZAEHNER, *Zurvān*, 137 ss. ; FALK, *Il mito psichologico nell'India antica* ; L'origine dell'equazione ellenistica Logos-Anthropos, *Studi e materiali*, 13.1936.166-214.

(4) Cf. les travaux de Rönnow cités par DUCHESNE-GUILLEMIN, *HTR* 49.120 n. 8, WIDENGREN, *Numen*, 2.79.

(5) Cf. JENSEN, *Mythes et cultes*, 183-414 ; MACDONALD, A propos de Prajāpati, *JA* 240.1952.323-338.

chose à retenir du livre d'Olerud, c'est bien la possibilité d'une origine autonome de la spéculation sur l'homme-microcosme à partir des prémisses fournies par les religions à mystères. L'origine iranienne de ceux-ci, en revanche, est un postulat non prouvé (1).

Il est, d'autre part, risqué de vouloir dériver les idées iraniennes d'une vague influence indienne au temps des Sassanides (2) ; elles sont trop bien ancrées dans la structure de la religion iranienne et trop intimement liées à la doctrine du sacrifice dont nous avons vu la place centrale dans le zoroastrisme, pour qu'il soit possible d'y voir le résultat d'un apport étranger tardif et superficiel (3).

En tout état de cause la recherche d'influences possibles ne devrait venir qu'en second lieu ; la compréhension du phénomène religieux en ce qu'il a d'unique et d'irremplaçable, sa reprise, sa situation dans un contexte historique et culturel donné, constituent des problèmes beaucoup plus importants.

C'est uniquement en nous plaçant sur ce terrain que nous étudierons ici certains aspects de la représentation iranienne de l'homme-microcosme ou plutôt du parallélisme micro-macrocosmique que révèlent certains passages de la littérature pehlevie.

L'homme est comparé à l'univers, et l'univers à l'homme : telle est l'idée fondamentale du fameux chapitre 28 du *Bundahišn* que M. Gœtze avait jadis pris comme base de ses recherches. D'autres y ont ajouté quelques autres passages, celui de la *rivāyat* pehlevie, du *Dātastān i dēnīk* ; il ne semble cependant pas que le caractère spécifique de cette représentation ait été dégagé d'une façon convaincante. On a parlé du panthéisme, de l'homme cosmique primordial *(der kosmische Urmensch)* (4) ; il ne s'agit pas de cela. Le Macranthropos en question n'est pas identique à Gayomart, et l'est à peine à Ohrmazd. Prenons le texte le plus clair et le plus explicite, deux passages du premier chapitre du *Grand Bundahišn* qui n'ont pas attiré, dans la discussion, toute l'attention qu'ils méritent : les §§ 29 ss. et 38-39 (5).

Les deux passages doivent être considérés ensemble. Dans le premier, Ohrmazd produit la forme de sa création ayant l'aspect d'un prêtre, soustraite au temps et à l'intérieur de laquelle toutes les créatures doivent être créées. Ce prêtre fait apparaître l'*Ahuvar*. Ce dernier fait, ainsi que la « production » simultanée de la forme de la création d'Ahraman sous l'aspect d'un crapaud, indiquent suffisamment la réalité rituelle qui est à la base de la représentation : il s'agit beaucoup moins ici de la victime immolée dont les membres disloqués serviraient à former les

(1) Notamment p. 191 ss.

(2) ZAEHNER, *Zurvān*, 137 ss. ; DUCHESNE-GUILLEMIN, *JNES* 1956.110.

(3) V. plus haut, p. 125 ss.

(4) WIDENGREN, *Numen*, 1.19 s.

(5) V. *Le problème zurvanite*, p. 437 s., 454 s.

différentes parties de l'univers, que d'un prêtre démiurge établissant les cadres du monde par la puissance de la parole sacrée. Un autre aspect mérite d'être souligné : si c'est le prêtre qui donne sa forme à la création d'Ohrmazd c'est qu'il est le modèle de l'homme zoroastrien et son idéal.

A l'intérieur de cette forme du prêtre sont formées toutes les créatures (1), celles du *mēnok* comme celles du *gētē* ; et — conséquence un peu inattendue, mais non surprenante — parmi ces créatures se trouve Ohrmazd lui-même, la septième des deux séries de créatures. Le « prêtre » n'est donc pas identique à Ohrmazd ; tout en étant sa créature, il l'englobe d'une certaine façon. N'essayons pas de concilier ce qui paraît paradoxal ; la façon même dont nous venons d'en rendre compte, en insistant sur une contradiction apparente risque de fausser la perspective. Disons plutôt : avant la création, Ohrmazd existait dans les lumières infinies ; par la création de la « forme », il constitue un cadre qui l'englobe lui-même.

D'autre part, pendant les trois mille ans précédant la première attaque d'Ahraman, cette création tout entière se trouve à l'intérieur d'Ohrmazd et évolue à l'instar d'un embryon avant d'être projetée à l'état *gētē*. Par là, Ohrmazd agit aussi bien comme un père que comme une mère : en entretenant la création à l'état de *mēnok*, il a agi comme une mère, en la transférant dans le *gētē* comme un père. L'image d'une goutte de sperme dont le monde entier serait sorti fait partie du même complexe. Le monde est engendré par Ohrmazd, mais ne lui est pas identique.

Il n'est pas identique à Gayomart non plus. Le texte du *Dātastān i dēnīk* 64 n'a pas cette signification. La forme du prêtre n'est pas celle de Gayomart ; c'est à l'intérieur de ce prêtre que celui-ci fut créé :

DD 64 : [1] *63-om pursišn pāsaxv. 'hān i pursīt 'kū fratom dahišn i 'martomīh 'hač 'čē kart i būn toxmak i 'martomān čēgon-ič būt ?* [2] *'hač (KG') Gāyokmart 'kē 'bē 'āmat 'čē 'bē būt ? Mašī Mašyānī 'hač 'kē būt 'hend ?*

[3] *Pāsaxv 'ēt 'kū Ohrmazd i visp xvatāy 'hač 'hān i asar rošnīh brīhēnīt asrok karp 'kē-š 'nām 'hān i Ohrmazd u rošnīh 'hān i ātaxš uš sočišnīh būt čēgon anēr* [*i*] *rošnīh afzonīkīh čēgon damīk i xvarbārāk.* [4] *'u-š 'andar 'hān i asron karp 'dāt martom 'xvānīhēt gētē 3000 'sāl 'kad 'nē 'raft 'uš 'nē 'xvart 'nē guft 'u-š 'nē guft 'bē-š ahrāyīh mēnīt i pahrom dēn i rāst i apēčak stāyišn-kāmak i Dātār.* [5] *'pas mat o druj i koxšišnkar 'u-š vināsīt zivandakīh kartkārān margomandīh u margomandīh 'hač 'xvānīhēt Gāyomart i <vi>čārīhēt zivandak i mērāk.* [6] **'hač Gāyokmart 'pat 'bē-vitīrišnīh frāč tačīt šusr i zivandakīh gohr mat 'bē 'o damīk i spēnāk dāt 'pāyīhast 'andar damīk 'tā 'pat 'hān i yazdān*

(1) *DhM* 349.

pātārīh hač-iš hambavīhēt 'pus u 'duxt 'martom rust 'hend 'apar būm u vašt 'o jumbišn 'raβišn mat 'hend 'bē 'o-č hamgumēčišnīh u 'zāyišnēnītārīh. [7] *'čē 'hān damīk 'kū Gāyokmart 'gyān 'bē 'šūt 'zarr 'hač apārīk būm 'kū handām handām oš mat čand advēnak āyokšustān i brāzyāk frāč tačīt guft ēstēt.*

« [1] Soixante-troisième question et réponse. Vous demandez : De quoi fut faite la première création de l'humanité ? Quelle fut la première semence des hommes ? [2] Qui vint de Gayōmart, qu'est-il devenu ? De qui vinrent Maši et Mašānī ?

« [3] Réponse : Ohrmazd, le roi universel, forma de la lumière infinie un corps du prêtre dont le nom était celui d'Ohrmazd, dont l'éclat était celui du feu mais qui, en brûlant, ne s'épuisait pas, tout comme les Lumières infinies, et qui était prospère comme la terre de l'Occident. [4] A l'intérieur de ce corps du prêtre, il créa un être *gētē* nommé « homme ». Trois mille ans durant, ne se mouvant pas, celui-ci ne mangeait ni ne parlait ; sans parler, il méditait la meilleure justice, la religion bonne et pure, la volonté de louer le Créateur. [5] La *druj* vint ensuite et apporta la guerre ; elle détériora la vie et produisit la terrible mortalité ; c'est à cause de sa mortalité qu'il est appelé Gayōmart, c'est-à-dire « le vivant mortel ». [6] Au moment du décès de Gayōmart, le sperme, substance de la vie, jaillit de lui et vint dans la terre créée par le saint. Il fut préservé dans la terre jusqu'à ce que fussent conçus, sous la protection divine, un fils et une fille. Les hommes poussèrent au-dessus de la Terre ; transformés en êtres capables de bouger et de se mouvoir, ils arrivèrent même à s'accoupler et à procréer. [7] Il est dit qu'à l'endroit de la terre où Gayōmart avait laissé son souffle, l'or (jaillit) ; et que des autres endroits où ses différents membres avaient été surpris par la mort, jaillirent plusieurs espèces de métaux précieux. »

Le texte confond les trois mille ans de l'existence *mēnok* avec les trois mille ans entre la première attaque et l'Assaut, ce qui est, après tout, compréhensible. Tel qu'il est, il permet de distinguer nettement entre Gayomart et la « forme du prêtre » ; que la seconde portait le même nom qu'Ohrmazd, ne prouve pas leur identité. Engendrée par Ohrmazd, la création doit avoir certaine ressemblance avec lui (1). Rappelons ici que, selon l'interprétation très vraisemblable du mythe zurvanite proposée par M. Zaehner (2), Ohrmazd est investi comme prêtre tandis que son frère jumeau Ahraman est roi. La création d'Ohrmazd reproduit la forme de son Créateur et père et porte le même nom que lui (3).

C'est à la lumière de ces textes que nous devons interpréter le passage de la *rivāyat*. Ici encore, Ohrmazd crée sa création à partir des Lumières infinies, la place dans son corps et la garde pendant trois mille ans. Elle croît et s'améliore toujours. Au bout de ce temps, il la crée de son propre corps (4).

(1) *GrBd* 1.38 ss.
(2) *Zurvan*, 68 s.
(3) Tout cela prouve combien le mythe zurvanite — tant qu'il reste mythe — est proche de l'orthodoxie zoroastrienne.
(4) *PR* 46.1 ss.

Il n'est pas très clair si le *tan i ʿxvēš* qui suit directement *ēvak ēvak* désigne le corps d'Ohrmazd ou celui de sa création. Mais même en supposant que la première interprétation est la bonne, il est clair que le récit de la *rivāyat* confond deux choses : le corps du prêtre qui est celui de la création et qui, en tant que tel, croît avec elle, et celui d'Ohrmazd à l'intérieur duquel cette croissance a lieu. A moins qu'il ne faille concevoir la forme de la création, portant le nom même d'Ohrmazd, comme un aspect de la divinité suprême ; cette interprétation pourrait suggérer une conception différente du mythe zurvanite (1).

En tout cas, le Macranthropos mazdéen n'est pas Gayomart : il apparaît plutôt comme une manifestation d'Ohrmazd. Sa fonction est épuisée par son rôle cosmogonique ; il n'en joue aucun dans la prophétologie. Il n'en est pas moins vrai que l'anthropologie mazdéenne est en grande partie dominée par le parallélisme micro-macrocosmique. Nous l'avons vu à propos de la doctrine du temps limité où la durée limitée de la vie représente comme le gage de la limitation dans le temps de l'état souillé par le mal. Sans entrer dans les détails du parallélisme en question, nous en évoquons ici un aspect des plus caractéristiques : le symbolisme de la *kostī*, ceinture sacrée des mazdéens.

Cette ceinture est « identique » à la religion mazdéenne, révélée, selon Zātspram, tout d'abord par Spandarmat qui ramena l'eau que Frāsyāp avait détournée de l'Ērānšahr.

ZS 4 : « [6] Elle avait ceint sa taille avec une ceinture d'or : c'était la religion mazdéenne ; car la religion est un lien tissé de trente-trois liens contre les trente-trois péchés en qui est divisée la totalité des péchés. [7] Les femmes qui voyaient que Spandarmat avait ceint la ceinture trouvèrent cela joli et désormais désiraient avec ardeur ceindre une ceinture. [8] Telle fut la « maternité » de la religion qui eut lieu par le fait de Spandarmat, cinq cent vingt-huit ans avant que Zoroastre n'aille à l'entretien... »

Or, cette *kostīk* sépare la partie inférieure de la partie supérieure du corps ; cette position est interprétée d'une façon symbolique.

Le texte du *Bundahišn* (*Ankl* 193.11-194.1) n'est pas ici très explicite. La ceinture sacrée y est comparée au *xvarrah* de la religion mazdéenne « orné d'étoiles, façonné par les esprits » qui entoure le firmament. Le *Dātastān i dēnīk* est beaucoup plus étendu :

DD 39 : [11] *ēvak ʿēn ʿkū pēšēnīk dēn ākāsān ʿbē ʿo ʿamāh ʿēn sraβ patvast ʿkad ēβgat ʿbē dām mat frahist ʿdēv u parīk ʿo dβārīt ʿhend ʿpat būm andarvāy u ʿtā ʿo hačadar ʿhān i starān gās. ʿu-šān ʿdīt ʿvasān rošnān ʿhān-ič i dēn ʿxvarrah ʿkē band u darpuštīh u parvand i vispān kāmakān kirpakān ʿkad brāzīhast rošn kostīk homānāk. ʿu-š parvast ʿpat parvand vispān rošnān čēgon parvand ʿhān i harvisp-ākās xrat parvast ʿbavēt vispān ākās yazdān.* [12] *ʿhān ʿvazurg ʿxvarrah i gumānvičār i apēčak dēn ēton hučihr u dūr brāzišn ʿbūt čēgon ʿgoβīhēt ʿandar mānsr ʿkū ewyānghān i star-pēsīt i mēnokān-taxšīt ʿVeh Dēn i mazdēstān.* [13] *tarsīt harvisp ʿdēv druj ʿhač ʿvazurg ʿxvarrah i dēn guft ʿkū ʿpat ošmurišn varzišn raβāk-dahišnīh i ham ristak i frazānak dēn hamēyān drujān anāpīhēt u fraškart ʿpat kāmak i axvān ʿdahīhēt.* [14] *ʿhān-ič i tars rād hēc ʿhač ʿdēvān drujān mazāntom ʿhač ʿdēvān ʿnē dβārīt ʿo sahmān ʿhān i apartom srišūtak ʿpat apēčakīh anēβgalīh.* [15] *framāyēt ʿandar dēn ʿbē ʿo ʿmartomān apērtar ʿbē ʿo dēn burtātān ʿpat ʿhān dēn ʿhān parvand ēβyāst kostīk-ē ʿhač gētē gās u dēnīk ʿandar myānak srišūtak nazd ʿo aparīktom srišūtak i tan.*

« [11] Une (raison) est celle-ci : Les anciens théologiens nous ont transmis ce récit. Quand l'Assaut eut attaqué la création, les *dēv* et les *parīk* se ruèrent sur Terre et dans les airs et jusqu'au-dessous de l'endroit occupé par les étoiles. Ils virent de nombreux luminaires et aussi la ceinture du *xvarrah* de la religion, forteresse et enceinte de tous les désirs de vertus, qui brillait comme une *kostīk* lumineuse, entourant tous les luminaires. Car Dieu l'omniscient a ceint cette ceinture de la sagesse de l'omniscience. [12] Ce grand *xvarrah* de la pure religion qui enlève les doutes était aussi beau et resplendissant qu'il est dit dans les *mānsr* : « la ceinture ornée d'étoiles, façonnée « par les esprits, la Bonne Religion mazdéenne ». [13] Tous les *dēv* et toutes les *druj* eurent peur devant le grand *xvarrah* de la religion (qui) disait : « Par la récitation, la pratique et la propagation de ces coutumes par les « adhérents de la religion, la *druj* sera épuisée et la Rénovation de l'existence « selon la volonté créée. » [14] A cause de cette peur personne parmi les *dēv* et les *druj*, même pas le plus grand des *dēv*, n'a pénétré parmi les créatures de ce tiers supérieur qui resta pur et exempt d'Assaut. [15] On ordonne dans la religion aux hommes et notamment aux religieux de ceindre cette enceinte, la *kōstīk*... dans le tiers médian du corps, près du tiers supérieur. »

Cette *kostīk*, introduite par Yamšēt et complétée par Zoroastre (*ibid.*, 16 ss.), brise le mal que provoque le refus de la porter. Un homme réfléchi reconnaîtra d'ailleurs facilement la signification de la ceinture sacrée, qui départage le bien et le mal, par sa seule localisation et la comparaison de la fonction des organes qui se trouvent au-dessous et au-dessus d'elle (*ibid.*, 24 ss.) (1).

Le parallélisme entre l'homme et le cosmos est parfait et explique une coutume fondamentale de la religion mazdéenne. L'accord avec l'image du corps du prêtre est digne d'être souligné : ce prêtre cosmique porte une *kostīk* — la voie lactée identifiée au *xvarrah* de la religion — tout comme les mazdéens dont il est l'archétype en doivent porter une (2).

Après ce bref excursus sur le parallélisme micro-macrocosmique, revenons à l'étude des problèmes de cosmologie mazdéenne.

(1) Il s'agirait alors de la manifestation dans le monde de la divinité suprême, manifestation qui ne peut se faire que par le temps ; tandis que son essence existe depuis l'éternité.

(1) La fonction de la *kōstīk* est ainsi infiniment plus importante que ne le semble admettre SCHAEDER dans son article War Daqqiqi Zoroastrier ? *Festschrift Jacob*, 208-303. — Sur le symbolisme de la *kostīk*, v. JUNKER (et TAVADIA), *Der wissbegierige Sohn*, *passim*.

(2) V. plus haut, p. 324 s., sur le symbolisme de Vohu Manah.

§ 58. *LA RÉNOVATION, BUT DE LA CRÉATION*

Déjà dans la cosmogonie des *Yašt*, la Rénovation est le but de la création. Zātspram compare la Rénovation qui suit la création et la révélation à la pose du toit qui vient après le choix du terrain pour une maison et la construction de ses murs (1). L'Assaut marque le point culminant de la puissance d'Ahraman ; c'est l'antipode de la Rénovation (2). Désormais, toute évolution ne peut être qu'évolution vers le mieux ; elle culminera dans la Rénovation.

Il ne peut être question de citer ici tous les passages des écrits pehlevis où cette idée se trouve exprimée ; elle se rencontre pour ainsi dire à chaque pas. Nous nous limitons, en conséquence, à quelques passages du troisième et du sixième livre du *Dēnkart* qui nous permettront de dégager les grandes lignes de cette représentation.

1) La Rénovation est le but de la volonté d'Ohrmazd :

DkM 116.18-117.7 : *'Apar kām handāčišn i Ohrmazd ; 'hač nikēž i 'Veh Dēn.*

*[1] 'Hēt Ohrmazd handāčišn 'o vičin i 'pat harvisp ākās xrat. [2] 'u-š vičīn i 'pat harvisp xrat kām 'o 'hān i pat-iš dām amarakānīk vīnārišn patvandišn i [3] u 'kē 'hān i Ohrmazd kām 'pat vaxšišn i Dēn mazdēst 'u-š xvatāyīh 'o bālist i kārān spurkārīh 'i-š 'o ham dahišn sūt-astišnīh vindīt hamāk-raβākīh 'bavēt i 'hast fraškart ēβgat bavandak [u] vānītakīh u ham dahišn hamāk nēvakīh. [4] kēšdārān 'kē amarakānīk dahišn zyānīh-ič 'hač yazat kām awdom i kārān dahišn hamāk 'o višopišn 'martom frahist 'o yāvētān došaxvīkīh 'hač yazat kām handāčišn u mat kēš 'i-šān 'apar yazat anāk-kāmih kārān bun azār astūk handāčīh u frajām ham 'vatīh-ič guft u *yazatīh hač-iš 'bē guft 'bavēt.*

« Sur le dessein de la volonté d'Ohrmazd ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Le dessein d'Ohrmazd est selon la décision de la sagesse de l'omniscience. [2] La décision de la sagesse de l'omniscience est sa volonté d'établir en général la création et de la faire continuer. [3] Quant à celui qui aura exécuté au plus haut point la volonté du Créateur relative à la croissance de la religion mazdéenne et de son Empire, ce fait que tous les devoirs auront été accomplis vaudra à la création entière un état de profit, la propagation sera entière — ce sera la Rénovation — l'Assaut sera complètement vaincu et la création entière jouira d'un bonheur total.

« [4] Quant aux infidèles qui proclament que Dieu veut que toute la création souffre, que l'état dernier, selon la volonté et le dessein divins, équivaudra à ce que la création entière aura été détruite et que la majorité des hommes resteront éternellement en Enfer : leur fausse doctrine, affirmant que la volonté de Dieu est injuste, que l'origine des choses les mène vers une mauvaise fin, lui attribue par là même la malice et refuse la qualité de Dieu. »

(1) V. plus haut, p. 117.
(2) *ZS* 2.15-16.

2) C'est en vue de la Rénovation que toutes les choses ont été créées :

DkM 397.1-7 : *'Apar 'xērān handāčišn ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] 'Hēt 'xērān handāčišn i amarakānīk vihanomand 'hān i awdomīk mas vīnārišn i 'hast 'hān i 'veh fraškart tan i pasēn. [2] u 'hān i ēvāčīk vihanomand i 'hān i awdom 'o 'hān i ēvāčik tan mas handāčišn 'hān 'pat handāčišn i 'apāč 'o 'han i amarakānīk mas handāčišn i 'hast fraškart 'hač handāxtārīh i 'oy i apartom frazānak visp tuβān Dātār Ohrmazd.

« Sur le but des choses ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Dans l'ordre universel, le but des choses est la grande organisation finale, à savoir la bonne Rénovation et le corps futur. [2] Dans l'ordre individuel, c'est la grande destination finale du corps individuel au bien. Elle a lieu par la reconduction au grand but universel, la Rénovation, selon ce qu'a destiné le sage suprême, Ohrmazd. »

Citons un autre texte dont le propos est de réfuter l'idée de la *creatio ex nihilo* mais où le même motif se trouve impliqué.

DkM 345.3-346.6 : *'Apar 'bavišn ham-'bavišn 'čē-š u 'bavēnītārīh u ham-'bavēnītārīh čim ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

*[1] 'Hēt 'bavišn stī 'pat hamīh nērok vaxš zor mēnok gohr 'hač Dātār mēnokīk u 'bavēnītārīh u ham-'bavišnīh stī 'pat hamīh vaxš 'hač Dātār ham-'bavēnītārīh [u ham-'bavišnīh stī 'pat hamīh i vaxš 'hač Dātār ham-'bavēnītārīh] 'o gētīkīk dēsak u karp. [2] u čim i apāyišnīkīh i dahišn 'o 'har kār u kār košišn i 'apāk hamēstār ēβgat 'hān i 'andar dahišn i paitākīh vānēt ēβgat i kart kār 'bavēt stī 'o stī nērok u vēš 'o vaxš zor bun gohr 'apāč gumēčišnīh [3] u 'pat hamāk vānītārīh i ēβgat u čēgon 'pat bavandakīh dahišnān kār u fraškart hangām 'bavēt Dātār ēvak ēvak stī 'hač bun i stī nērok vaxš 'hač būn i vaxš zor 'apāč *'xvādēt u advēnakomand u karpomand 'pat apēčakīh 'o-č ruβān hambavēnītan 'apāk-ič ruβān anošakēnītan u yāvētān pur-šētād u 'apāč vīnārtan 'Veh Dēn paitākīh. [4] u 'nē hēč advēnak 'hač 'nēst 'bavēnītan 'apāč 'o 'nēst burtan šāyēt čēgon 'nē-č šāyēt xvatīhā bavēnītan i 'čiš u 'nē-č 'bāvēnītār u ham-'bavēnītār dānāk Dātār 'xvēšīh 'bavēnītak u ham-'bavēnītak 'pat čār vināstan u višuftan sačēt. [5] 'bē 'xērān 'čiš 'bavišn ham-'bavišnih advēnak-ē ogon mānāk čēgon 'hač ham-'bavišn i xāk u 'āp u kāh xišt 'bavišn u 'hač ham-'bavišn <i> xištān ēvān tošn. [6] 'u-šān dahišn vihan 'nē 'hač 'xvēš 'bē 'hač yut yut gohr čēgon čēkāmčē 'xēr dahišn 'nē 'hač 'xvat u xvēšīkān 'bē 'hač hamīh i yut gohr paitāk (1).*

« Sur la nature de l'existence et de la composition et la raison de la mise en existence et de la composition ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] L'être vient à l'existence grâce à l'association de la force de la puissance de la Parole d'essence spirituelle, à la suite de la mise en existence spirituelle de la part du Créateur. La composition de l'être a lieu par l'association de la Parole à la suite de la composition, par le Créateur, dans les formes et les corps gētīkiens. [2] Le but est que la créature est nécessaire

(1) Nous laissons de côté ici la longue polémique contre les *kēšdārān*.

pour que les devoirs soient remplis ; ils consistent à combattre l'adversaire provenant de l'Assaut qui se manifeste dans les créatures. L'Assaut est vaincu, l'être accomplit sa tâche et rejoint son essence originelle, la puissance de l'être et la force de la Parole. [3] Quand l'Assaut aura été complètement vaincu et les devoirs assignés aux créatures accomplies, arrivera le temps de la Rénovation ; la Bonne Religion révèle que le Créateur redemandera tout être particulier à la source de l'être et la puissance de la Parole à la source de la Parole, que, doués de genre et de corps, il leur fera rejoindre en pureté (leur ?) âme, les rendra immortels, de même que leur âme, et les créera pour éternité dans le bonheur.

« [4] Mais il est impossible de produire quelque chose à partir de rien et de l'annihiler de nouveau ; car il est impossible qu'une chose se compose d'elle-même. Il ne convient pas non plus, à l'essence du producteur et du compositeur, le Créateur sage, d'abîmer et de détruire ce qu'il a produit et composé. [5] Le devenir et la composition des choses sont plutôt comparables à ce qui se passe quand, à partir de l'argile, de l'eau et de la paille, on produit des briques et, en composant des briques, on en construit un palais. [6] La cause de leur création n'est pas en elle-même mais dans les différentes substances. De même, il est évident que la création des différentes choses n'est pas dans leur essence ou qualités propres mais dans l'association de substances différentes. »

L'argumentation présentée par le texte évoque un peu celle de Zātspram en faveur de la possibilité de la Rénovation ; la création et la Rénovation se trouvent étroitement associées, la seconde complète et parachève la première. Citons encore un autre texte où il est question de la force donnée par Ohrmazd à ses créatures en vue de l'accomplissement de la Rénovation, comparable à celle conférée aux créatures au moment de leur création :

DkM 353.3-14 : *'Apar mahist ož ['kē] ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt yazdān 'pat 'vehīh vaxšišn u 'vattarīh narfsišn i 'andar gētē dahišnān 'vehān 'pat sūt afzāyišn u 'vattarān 'pat zyān marnjēnišn i gēhān i ahrāyīh 2 visān ož '*kē veh u 'hān i mahist apartom ož.* [2] *'kē 2 ēvak 'hān i 'pat bundahišn Ohrmazd 'apāk ruβān u bod fravahr 'martom 'pat kār u sūt kunišn i ham dahišn '*dāt.* [3] *u ēvak 'hān i tan i pasēn 'pat kār frajām u bavandak u pērožīh dahišn 'apar ēβgat u hamāk vānītārīh u apēsīhēnītārīh i ēβgat 'apāč-vīrādišnīh harvist axv i astomand rist u ham dahišn sūt astišnīh 'pat fraškart visp martom hangēt rist 'pat ham šoisr 'pēš Dātār Ohrmazd paitāk.*

« Sur force la plus grande ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Pour accroître la bonté et diminuer la malice chez les créatures du *gētē*, afin que les bons soient prospères et avantagés pendant que les méchants détruisent et abîment le monde de la justice, les *yazat* disposent de deux forces distinctes, la première bonne, la seconde la plus grande et suprême. [2] Des deux, la première est celle qu'Ohrmazd a donnée aux hommes au moment de la création primordiale, avec l'âme, le *bōd* et la *fravahr* pour qu'ils accomplissent leurs devoirs et produisent l'avantage pour la création entière. [3] La seconde est celle qui se trouve, ainsi que c'est révélé, chez Ohrmazd le Créateur : c'est par elle qu'aura lieu le Corps Futur quand tous les devoirs

auront été accomplis, quand la victoire sur l'Assaut sera complète, quand cet Assaut sera totalement défait et détruit, quand tous les êtres corporels morts seront rétablis, quand la création entière jouira du bonheur, quand, à la Rénovation tous les morts seront ressuscités au même endroit. »

Un passage du sixième livre exprime une idée voisine :

DkM 529.13-16 : *'ušān 'ēn-ič ogon dāšt 'kū Ahraman 'kad dām dahišnīh <i> Ohrmazd 'dīt 'hač 'pād 'bē opāst ; u 'kad fraškart-kartārīh 'dīt 'pat dānūk 'andar opāst ; u 'kad ristāxēž 'dīt start opāst 3 000 'sāl 'niyāst.*

« Ils estimaient également ceci : Quand Ahraman vit la création de la créature par Ohrmazd, il tomba sur ses pieds ; quand il vit la Rénovation, il tomba à genoux ; quand il vit la résurrection, il resta paralysé pendant trois mille ans. »

3) La Rénovation s'établit progressivement par la religion :

DkM 351.12-352.2 : *'Apar 'ul uzišnīh i Ohrmazd 'o pityārak i gēhān dēn vānītan hangām ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt Ohrmazd 'dāt gēhān Dēn mazdēst 'o vānītan u apasīhēnītan i ēβgat.* [2] *u 'tā fraškart pat-iš ēβgat bahrīhā hamē vānīhēt u fraškart hangām hamāk ēβgat pat-iš vānītan apāyīt 'bavēt.* [3] *hamē 'kad ēβgat 'pat vihan-ē 'hač vihanīhā 'apar gēhān 'Veh Dēn ogon čihrīhēt i Veh Dēn u gēhān 'andar-iš hušk sačīh u apasihišn bīmīh 'ul uzišnīh 'bavēt Dātār Ohrmazd 'o spoxtan u 'bē *'burtan 'hān vihan, 'apāč vīnārtan i gēhān u afrāčēnītan i Dēn mazdēst 'pat 'apāč patvastan i amavandīh u pērožkarīh aβiš.* [4] *u 'ēn hangāmīhā 'andar Veh Dēn guft 'ēstēt u 'andar āhokarak 'kē hamyuxt afrāč nišēp hangām Dēn mazdēst paitākēnēt.*

« Sur l'époque où Ohrmazd provoque la victoire sur l'adversaire du monde et de la religion ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Ohrmazd créa le monde et la religion mazdéenne pour triompher de l'Assaut et le détruire. [2] Jusqu'à la Rénovation l'Assaut est défait par eux peu à peu ; au moment de la Rénovation, il faut qu'ils triomphent entièrement de l'Assaut. [3] Toutes les fois que l'Assaut pour une cause quelconque s'implante dans la religion et le monde au point qu'existe le danger que la Bonne Religion et le monde en souffrent et périssent, Ohrmazd le Créateur entreprend d'éliminer et de faire disparaître cette cause, de rétablir l'ordre dans le monde et d'exalter la religion mazdéenne en lui conférant de nouveau la force et la victoire. [4] Ces époques ont été annoncées dans la Bonne Religion ... et la religion mazdéenne révèle les époques où apparaissent conjointes l'exaltation et la décadence. »

La religion mazdéenne et le monde apparaissent étroitement liés ; leur création a le même but, la Dēn est un aspect particulier du monde et leur fonction est identique : celle d'éliminer l'Assaut.

Il s'agit d'un cas limite ; le monde et la religion, bien que formant deux instruments forgés en vue de la victoire sur l'Assaut, sont néanmoins distincts. C'est à la seconde que revient la première place, c'est

elle qui permet aux créatures la lutte jusqu'à la victoire et qui leur apporte des avantages :

DkM 96.10-97.5 : *'apar sūt i 'hač Dēn mazdēst raβakīh i ham dahišn paitākīhā 'būt 'hast 'bavēt 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt 'būt ham dahišn sūtīh i dēn mazdēst paitākīh 'pat fratom patīrišn u srāyišn 'i-š vaxšvar yašt-fravahr Spitāmān Zartuxšt : 'dēv kālpat škastan ; u ham dahišn hač-iš āsānīh u sūt 'būt.* [2] *u 'nūn-ič ham dahišn sūtīh i hač-iš amarakān vīnārišnīk sūt patvandišnīk yošdāsrīh i 'āpān i 'vehān, pahrēč i ātaxš i Ohrmazd, ēzišn i mēnokān yazdān.* [3] *u 'bavēt ham dahišn sūtīh i hač-iš 'pat patvandišn i 'o Ušyatar i Zartuxštān pat-iš gurgān-ič srātak kālpat škast, frēbūt u ēβēbūt 'hač uzmān 'bē (ni)šastan.* [4] *'pat patvandišn i 'o Ušyatarmāh i Zartuxštān pat-iš gazān-ič srātak kālpat škast, sud u tišn 'hač uzmān 'bē nišastan.* [5] *u 'pat patvandišn i 'o Sošāns i Zartuxštān pat-iš ahramokān srātak kālpat škast, zarmān-ič markīh <hač> uzmān 'bē nišastan, fraškart u ristāxēž tan i pasēn kartan Dēn paitākīh.*

« Sur les avantages de la propagation de la religion pour la création entière révélés dans le passé, dans le présent et à l'avenir ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] La révélation de l'utilité de la religion mazdéenne pour la création entière fut faite au moment où le Prophète Zoroastre le Spitamide à la *fravahr* adorable la reçut et la chanta pour la première fois et que les corps des *dēv* en furent brisés ; la création tout entière y trouva profit et confort. [2] Aujourd'hui encore la création entière en tire profit, grâce à la transmission des avantages inhérents aux dispositions générales : purification des bonnes eaux, soins donnés au feu d'Ohrmazd, sacrifices aux *yazat* célestes. [3] A l'avenir également elle engendrera des avantages pour la création entière : transmise à Ušyatar i Zartuštān, en brisant les corps l'espèce de loups, en éliminant l'excès et le manque. [4] Transmise à Ušyatarmāh i Zartuštān, en brisant les corps de l'espèce des serpents, en éliminant la faim et la soif ; [5] transmise à Sōšāns i Zartuštān, en brisant le corps de l'espèce hérétique, en éliminant la vieillesse et la mort, en provoquant la Rénovation et le corps futur, ainsi que le révèle la religion. »

On retiendra le caractère ritualiste de la conception de la religion qui se fait jour ici. Des actes cultuels amènent la disparition des forces du mal. La récitation du texte sacré par Zoroastre brise le corps des démons. La répétition des actes rituels perpétue les avantages, la religion est utile parce qu'elle permet de célébrer des cérémonies dont le résultat est de purifier le monde.

Rien de tout cela n'est fait pour nous étonner, nous avons vu le rôle cosmologique du sacrifice dans la tradition pehlevie : c'est par un sacrifice que le monde fut créé (1), c'est par lui qu'il sera rénové (2). La forme de la créature d'Ohrmazd a l'aspect d'un prêtre qui chante

(1) V. aussi CORBIN, Temps cyclique, *EJ* 20.160 ; ZAEHNER, *Zurvān*, 60 ss., 140, 183, 271.
(2) V. plus haut, p. 87 ss.

l'*Ahuvar*, le même *Ahuvar* qui a permis à Ohrmazd de réfuter Ahraman et à Zoroastre de le repousser (1).

Pourtant ce n'est là qu'un des aspects de la conception zoroastrienne de la religion. Toute action humaine conforme à l'ordre cosmique et social contribue à instaurer la Rénovation mais toute action humaine est également assimilée — nous l'avons vu (2) — à un sacrifice.

L'idée fondamentale de l'établissement de la Rénovation par la religion revient dans le passage suivant du sixième livre :

DkM 566.2-10 : *'ēn-ič ēton 'kū 'hač šnāsīh i Dēn mānsr ošmurišnīh 'bavēt ; u 'hač mānsr ošmurišnīh pēšak i Dēn u yazišn i yazdān afzotan 'bavēt. u 'hač pēšak i Dēn yazišn i yazdān afzotan druj 'bē kartan 'hač gēhān. u 'hač druj 'bē kartan i 'hač gēhān anošakīh u fraškart u ristāxēž 'bavēt.*

'ēn-ič ēton 'kū 'hač anāšnāsīh i Dēn 'martom 'bē 'o 'dēv-yazakīh u uzdēsparastīh vartend u 'dēv yazakīh uzdēsparastīh rād druj 'andar gēhān markīh u anākīh 'bavēt.

« Ceci également : La connaissance de la religion entraîne la récitation des *mānsr*, la récitation des *mānsr* l'accroissement du culte des *yazat* par les classes religieuses, l'accroissement du culte des *yazat* par les classes religieuses l'élimination de la *druj* du monde et l'élimination de la *druj* du monde l'immortalité, la Rénovation et la résurrection.

« Ceci également : A la suite de l'ignorance de la religion les hommes se détournent vers le culte des *dēv* et l'idolâtrie ; à cause du culte des *dēv* et de l'idolâtrie la *druj* apparaît dans le monde ainsi que la mortalité et le malheur. »

Le culte a un rôle essentiel dans l'histoire du salut. Un autre passage précise la fonction essentielle de l'*Ahuvar*. Le sujet traité est celui de l'origine et de la révélation de la Bonne Religion (et de la mauvaise), mais nous ne croyons pas nous éloigner de notre sujet en le citant ici :

DkM 326.1-13 : *'Apar bun paitākīh i 'veh u 'vattar Dēn ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt Veh Dēn 'hast brāh i Ohrmazd xēm 'u-š bun 'pat axv mēnišn paitākīh 'pat ošmurisn varzišn i mānsr i 'xvat 'hast i patmān 'oh-ič Veh Dēn bun axv mēnišn handāčak urvārām advan u rēšak i apaitākīhā 'draxt būm 'u-š paitākīh 'pat ošmurišn u varzišn handāčak urvārām tāk vēšak u varg u bār i paitākīhā hačapar damīk.* [2] *'vattar dūt 'hast i drujtom 'uš būn 'andar frēftār ahramok paitākīh 'pat 'droβīh i drāyišn u kār i akdēn 'xvat 'hast frēhbūt u ēβēbūt 'oh-ič 'vattar bun 'andar 'vattar frēftār ahramok handāčak zahr 'andar mār 'u-š paitākīh 'pat 'droβīh drāyišn dušīh kār i handāčak paitākīk dart mark-ič i jastak i 'hač mār.*

(1) V. plus haut, p. 290 ss.
(2) V. plus haut, p. 42.

« Sur l'origine et la révélation de la bonne et de la mauvaise religion selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] La Bonne Religion est le reflet du caractère d'Ohrmazd, son origine est la « contemplation du maître » (ou plutôt : *axv-mēnišn* « méditation de la « formule *Yaθā ahū vairyō* »), sa révélation se fait par la récitation et la pratique des formules sacrées qui consiste dans la modération. Ainsi la base de la Bonne Religion, la « contemplation du Maître », correspond au tronc d'une plante et à ses racines cachées sous la terre, sa révélation par la récitation et la pratique correspond aux branches, aux pousses, aux feuilles, aux fleurs et aux fruits de l'arbre qui apparaissent au-dessus du sol. [2] La mauvaise (religion) est la fumée la plus mensongère, son origine est l'hérétique trompeur, sa manifestation sont les paroles mensongères ; l'œuvre de la mauvaise religion sont l'excès et le manque mensongers. L'origine de la mauvaise religion dans l'hérétique trompeur correspond au poison dans le serpent, sa révélation par les paroles mensongères et les mauvaises actions correspond aux douleurs manifestes et à la mort provoquées par le serpent. »

§ 59. *PASSAGE A L'ANTHROPOLOGIE*

Les derniers textes étudiés viennent de nous amener peu à peu à envisager le rôle cosmologique de la religion en rapport avec la situation de l'homme dans le monde. Plusieurs aspects sont à étudier ici ; le premier est le schéma chronologique de l'histoire du salut qui occupe exactement la seconde moitié de la durée du temps limité, les six millénaires qui séparent de la Rénovation l'Assaut et la mort de Gayōmart.

DkM 323.8-324.18 : *‛apar yazatīk nērok ēβgat zor i ‛hač būn ‛tā fraškart ; ‛hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *‛hēt yazatīk nērok ‛apar ēβgat zor ‛vas nāi ožīh u hamīh ‛pat ‛xvēš apartarīh ‛ēstišnīh u ‛pat ‛rasišnīh ‛o gēhān būn akast nērokīh. u frēhīh u kamīh ‛pat paitākīh ‛o gētīkān ‛nē ‛pat māt i ‛hān ‛kad ēβgat nērok kastak vēš ‛pat hangārišn i druj kam ‛hač ‛hān paitākīh ‛tā ‛pat-ič vēš hangārišnīh i druj paitākīh hand čand ‛hast vēš ‛hač hamāk i druj nērok.* [2] *handāčak xvaršēt rošnīh ‛pat ‛vas nāi nērokīh i ‛apar tom u astišnīh hamē ‛pat ‛xvēš apartarīh u ‛rasišn i hačiš ‛pat akastakīh i būn u ‛kad ‛hač gokčihr aivāp awr ‛nē pardak ‛hend ‛o gētīkān vēš u ‛kad pardak ‛hend kam paitākīh u ‛pat-ič kam paitākīh ‛pat ‛bē spoxtan i hamāk ‛i-š handēmāntom ožomandīh.* [3] *u ēβgat zor ‛andar yazatīk nērok hamēyīk ‛hān mānāk i tam ‛andar rošnīh u ‛pat rēxtakīh ‛hač bun bun nērok kastakīh u ‛hān i ‛hač bun rēčīhēt ‛andar gumēčakīh ‛pat yazatīk nērok zatakīh apastakīh u ‛apač ‛o bun hamzorīh kam patvandišnīh ‛pat hamāk rēxtakīh i ‛hač bun hamāk apastakīh i hamist bun i hačiš rēxt ‛bavēt.* [4] *‛u-š hangārišn i ‛andar gēhān ‛hač vēš yazakīh i ‛martom i ‛dēvān ‛pat dušmat dušhuxt u dušhuvaršt kam yazišnīh i yazdān ‛pat humat huxt u huvaršt.* [5] *‛u-š drang i ‛andar gētē ‛pat dahišnān pityārakīh 6 000 ‛sāl paitāk. fratom i ‛xvānīhēt Yamān hazārak ‛hač yazatīk pur-‛xvarrahīh i pityārak ‛andar gēhān škastakīh u kam zorīh. u ‛andar ditīkar i Dahākān hazārak ‛pat grān ‛dēv-yazakīh i ‛vattar i Dahāk hangārišn* (...) [6] *‛pat čahārom i ‛xvānīhēt Zartuxštān hazārak ‛pat grān vizand ‛o ‛sar hamāk ēβgat zor kamār i ‛hast sāstārīh u ahramokīh drujīh bālist ‛rasišn i ‛pat awdomīh i ham hazāngrokzim nišēpīkīh ‛bavēt i sāstārīh u ahramokīh ‛pat nišēpīkīh *narfsišn. ‛andar panjom <i> ‛xvānīhēt Ušyatarān šašom i ‛xvānīhēt Ušyatarmāhān hazangrokzim ‛o hamāk apasihišn i ‛hamist bun ‛rasēt Ohrmazd dahišn hač-iš boxtakīh u apēčihrīh u fraškart tan i pasēn ‛bavēt Dēn paitākīh.*

« Sur la puissance des *yazat* et la force de l'Assaut depuis l'origine jusqu'à la Rénovation ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] La puissance des *yazat* est de beaucoup supérieure à la force de l'Assaut ; étant rattachée à son être supérieur, elle n'épuise pas la puissance de sa source en arrivant dans le *gētē*. Son abondance ou sa diminution concernent seulement sa révélation aux êtres du *gētē*, non sa substance ; quand la puissance de l'Assaut diminue, elle apparaît plus grande, et plus petite quand la *druj* se concentre. Quant à sa révélation, même lorsque la *druj* est concentrée au plus haut point, ce qui en est révélé est plus grand que toute la puissance de la *druj*. [2] C'est ainsi que la lumière du Soleil dépasse de beaucoup la force des ténèbres ; elle séjourne toujours en un endroit supérieur et en vient sans que la source s'épuise. Quand la *gōčihr* (?) ou les nuages ne la voilent pas, elle apparaît plus grande aux êtres du *gētē*, plus faible quand ils la voilent. Même quand elle se manifeste le moins, elle est suffisante pour chasser tout ce qui se trouve devant elle. [3] Or, la force de l'Assaut se trouve toujours, par rapport à la puissance des *yazat*, dans une situation analogue à celle des ténèbres par rapport à la lumière du Soleil. En s'écoulant de sa source, sa force originelle diminue ; ce qui s'en écoule vers le mélange est détruit par la puissance des *yazat*, s'épuise et a peu de communication avec la source de sa force. Lorsqu'elle se sera écoulée de sa source en entier, elle s'épuisera en entier, en même temps que la source dont elle se sera écoulée. [4] Sa concentration dans le monde provient de l'augmentation de l'adoration des *dēv* par les hommes par des mauvaises pensées, paroles et actions et de la diminution de l'adoration des *yazat* par les bonnes pensées, paroles et actions. [5] Sa durée dans le *gētē*, où elle s'oppose aux créatures est, selon la révélation, de six mille ans. Le premier millénaire, que l'on appelle celui de Yam, voit l'adversité brisée dans le monde et faible grâce à l'abondance du *xvarrah* des *yazat*. Pendant le second, celui de Dahāk, la *druj* se concentre grâce à la terrible idolâtrie du méchant Dahāk. (Pendant le troisième...) [6] Au quatrième, celui de Zoroastre, les terribles ravages ayant atteint leur point culminant, la force principale de l'Assaut, c'est-à-dire la tyrannie et l'hérésie, s'épanouira au plus haut point. Mais la tyrannie et l'hérésie déclineront vers la fin du même millénaire. Déclinant et diminuant pendant le cinquième — celui d'Ušyatar — et le sixième — que l'on appelle celui d'Ušyatarmāh — millénaires, elle périra en entier en même temps que sa source. Les créatures d'Ohrmazd en seront sauvées et purifiées, la Rénovation et le Corps Futur auront lieu, ainsi que le révèle la religion. »

Tel est le cadre dans lequel se déroule l'histoire humaine. Commencée par l'Assaut des forces du mal, elle se terminera par leur défaite. La lutte durera six mille ans, les deux antagonistes remportant alternati-

vement des victoires. Celles des méchants sont apparentes ; elles cachent seulement la supériorité indéniable des forces du bien et leur domination dont la victoire finale ne fait pas de doute ; inscrite d'avance dans la notion même du temps limité, elle découle avec une fatalité inexorable de son évolution. Le monde fut créé pour cette tâche qui sera achevé au bout de six mille ans. D'ores et déjà, elle s'accomplit petit à petit.

Il convient maintenant d'étudier cette conception de l'histoire humaine de plus près.

CHAPITRE II

L'HISTORIOSOPHIE MAZDÉENNE

§ 60. *LE BUT DE LA CRÉATION DE L'HOMME*

Nous venons de voir que le but de la création du *gētē* est la victoire sur la *druj* de l'Assaut, victoire qui équivaut à la Rénovation. La plus éminente des créatures du *gētē*, l'homme, fut créée pour la même raison :

DD 7. [1] *Šašom pursišn. ʿhān i pursīt ʿkū ʿamāh ʿmartom ʿbē ʿo gētē ʿčē rād ʿdāt ʿēstēt ʿumān ʿandar <gētē> ʿčē apāyēt kartan ?*

[2] *Pāsaxv ʿēt ʿkū ʿpat-ič pāsaxv i ham pursišn nipišt ʿkū dām āpurīhast ʿbē rāstīh<ā>* [*u*] *kāmišnkārīh i Dātār u pur-ʿvehīhā vīnārtan i ʿhān i akanārak* [*u*] *nēvak-raβišnīh i dāmān u ʿkē-š bēš ʿnē ʿandar bīm u ʿhast fraškart abrātarot.* [3] *ʿhān i vīnārišn ʿbavēt ʿhač spur pātaxšāy i Dātār apātaxšāy druj čēgon-iš guft ʿpat Dēn ʿkū ʿandar ʿhān ʿzamān spur pātaxšāy ʿbavom ʿman ʿkē Ohrmazd ʿhom ʿnē ʿpat ʿčiš-ič ʿpātaxšāy ʿbavēt Ēnāk Mēnok.* [4] *U ʿapar-ič nēvak-raβišnīh i dām dahišnīh ošmurtan ʿkū nēvak ʿman ʿkad-im ēton dām ʿdāt u čēgon ʿman katārčē kāmak ʿo ʿman xvatāyīh ʿdahend u xvatāyīh-ič ʿāyend ʿkad ʿo kāmišnkārīh i ʿpat-ič masēnišn ʿi-š xvatāyīh ʿdāt ʿēstom.* [5] *ʿumān ʿandar gētē *ēton apāyēt būtan čēgon mān rāst bavandakīh i ʿxvēš apartom xvatāyīh i Dātār dravistēmandtar dāst ʿbavēt.* [6] *rās i ʿo ʿhān rast bavandakīh ʿpat xrat ʿdānīhēt, ʿpat rāstīh vāwarīhēt, ʿpat ʿvehīh sūtīhēt ʿu-š vitarak i aβiš apērtar* [7] [*u*] *ʿveh mēnok rāstīhā ʿpat mēnišnīhā kartan dānišnīkīha ʿgriftan dānišnīkīhā *ʿhištan čēgon ʿpat dēn ʿgoβīhēt ʿkū Ohrmazd ʿbē ʿo Zartuxšt guft ʿkū Vahuman ʿpat axv i ʿto apēčak *apākēnē (ʿkū-š māhmān ʿbē ʿkunē) ; ʿčē ʿkad Vahuman ʿpat axv i ʿto apēčak apākēnēh (ʿku-š māhmān ʿbe *kunēh) ēton 2 rās ʿbē ʿdānēh ʿkē huraβišn u ʿkē-č dušraβišn.*

« [1] Sixième question. Vous demandez : « Nous autres hommes, pourquoi « sommes-nous créés dans le *gētē* et que devons-nous faire dans le *gētē* ? »

« [2] Réponse : En réponse à la même question il est écrit : La créature fut créée pour qu'elle accomplisse avec justice la volonté du Créateur et établisse, en pleine bonté, le bonheur illimité des créatures qui ne souffriront aucune adversité ni crainte, la Rénovation étant sans déviation. [3] Cet établissement sera le fait du Créateur exerçant le pouvoir absolu tandis que

la *druj* n'aura pas de pouvoir, ainsi que l'on dit dans la religion : En ce temps-là je serai le maître absolu, moi, Ohrmazd, mais le Mauvais Esprit ne sera maître de rien. [4] Sur le bonheur de la création on récite : Bien à moi lorsque j'ai ainsi créé la création et lorsqu'on me confie l'Empire ainsi que je le désire ; et l'Empire arrive lorsque nous sommes créés pour augmenter son Empire. [5] Nous devons nous comporter dans le *gētē* de manière à préserver au mieux notre état de serviteurs dévoués et l'Empire suprême du Créateur. [6] La voie qui mène à cet état de serviteur dévoué s'apprend par la sagesse, s'éprouve par la droiture, fructifie par la bonté ; mais le passage suprême qui y mène consiste à [7] agir mentalement en accord avec la justice du Bon Esprit, à faire et à omettre en connaissance de cause, ainsi qu'il est dit dans la religion : Ohrmazd dit à Zoroastre : Associe-toi à Vahuman dans ta pure existence (fais-le ton hôte), car si tu t'associes à Vahuman dans ta pure existence (si tu le fais ton hôte), tu sauras alors les deux voies, celle du bonheur et celle du malheur. »

Sans vouloir offrir ici un commentaire exhaustif du texte, nous attirons l'attention sur deux réminiscences avestiques. La première, au § 3, évoque le dernier chapitre du *Varštmānsr* que nous avons discuté plus haut (1). Le passage commençant par *nēvak man...* est une transposition du début du premier chapitre de la *Gāthā Uštavaiti* (*Y* 43.1) ; aucun des trois *nask* gāthiques n'a ici rien de comparable (2) tandis que l'interprétation proposée par la version pehlevie n'est pas identique non plus :

PY 43.1 : [a] *nēvak ʿoy ʿkē ʿhān i ʿoy nēvakīh katārčē (ʿkū katārčē ʿmartom ʿhač nēvakīh i ʿoy nēvakīh ; ʿhast ʿkē ēton ʿgoβēt ē nēvakīh-iš ʿhač ʿēn dēn u ʿhač dēn ʿhar ʿkas nēvakīh* [b] *ʿu-š ʿpat kāmak ʿpātaxšāyīh ʿdahēt Ohrmazd (ʿpat apāyast i ʿoy).*

« Bien à celui dont le bien est pour qui que ce soit (tout homme obtient son bien de lui ; il y en a qui disent : « Son bien vient de la religion et c'est « de la religion que vient le bien de tout le monde ») ; [*b*] et Ohrmazd lui donne le pouvoir selon sa volonté (selon ses désirs). »

L'interprétation diffère d'un texte à l'autre, mais leur parenté est indéniable. Leur indépendance mutuelle est assurée, d'autre part, par le fait que le *vasə̄ xšayąs* du texte avestique est rendu dans la version pehlevie par *ʿpat kāmak ʿpātaxšāyīh* tandis que le *Dātastān*, tout en commettant la même erreur dans l'appréciation de la forme grammaticale de *xšayąs*, le rend par *xvatāyīh* et rattache *kāmak : vasə̄* à ce qui précède *(katārčē : kahmāičīt)*.

En tout cas, la finalité de la création des hommes est bien mise en évidence, de même qu'une partie des moyens dont disposent les humains pour réaliser leur tâche. D'autres textes permettent de préciser davantage ; disons tout d'abord quelques mots sur la notion de la *xvēš hamēstār druj* qui est ici fondamentale.

(1) V. plus haut, p. 144 ss.
(2) V. cependant *Dk* 7.1.5.

§ 61. *LA « XVĒŠKĀRIH » ET LA « XVĒŠ HAMĒSTĀR DRUJ »*

Le mazdéisme détermine la place d'un homme dans le système religieux, et notamment sa contribution à l'œuvre du salut, en fonction de sa situation historique et de sa condition sociale (1). Ainsi, il y a plus d'un moyen de sauver son âme et les hommes de différentes classes y parviendront en accomplissant les tâches que leur impose leur état. Les rois doivent établir leur Empire et gouverner le monde, les religieux accomplir les différents rituels et propager la religion mazdéenne, les autres suivre exactement les devoirs de leur métier (2). Toutes les fonctions sociales sont également nécessaires et indispensables, encore qu'une certaine hiérarchie existe. Les prêtres sont supérieurs aux guerriers et aux agriculteurs parce que le sacerdoce permet aux représentants des deux autres classes de bien accomplir leurs devoirs :

DkM 34.1-35.2 : *ʿApar masīh [i] u frāčīh i asronīh ʿapar artēštārīh vāstryošīh ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

*[1] ʿhēt masīh u frāčīh i asronīh ʿhač artēštārīh <u> vāstryošīh [i] ʿhač ʿvas čim paitāk. [2] u hač-iš ēvak ʿēn ʿkū artēštārīh ʿpat asronīk druj i mēnok zatan u vāstryošīh [i] ʿpat asronīk yazdān yazišn sāxt <an> ʿhar 2 ʿandar asronīh ʿsaxvan ʿxvēš ʿgrīvīk ʿbē-šān ʿhān āmok kunišn ʿpat ʿrasišn i ʿhač asronīh. [3] ēvak ʿēn ʿkū ʿdānistan kartan i katārčē i ʿmartom čēgon šnāxtan i Dātār u ʿvas kirpak vināš ʿhač asronīh ʿoyšān-ič pēš u mātakvar ʿhač ʿhar kār ʿišān ʿandar ʿxvēš ʿgoβend. [4] ēvak ʿhač fratomīh i asronīh ʿpat ham ošmurišn masīh i ʿpat-ič gās i daxšak i asronīh artēštārīh u vāstryošīh. [5] u ēvak ʿhač-ič tan i ʿmartom masīh ʿsar asronīh ʿapar ʿdast i artēštārīh u aškam i vāstryošīh u ʿpād *hutuxšīh nišān nimūtārīh ʿsar u masīh *u apartarīh i asr(o)nīk ʿapar ʿsar ʿapar artēštārīh i ʿapar ʿdast u*vāstryošīh i ʿapar aškom u hutuxšīh i ʿapar ʿpād nišān. [6] ēvak nazdistarīh i asronīh ʿo ruβān ʿi-š ʿapar ʿkē ʿkad-ič i ʿnām ʿpat ʿhān i asronīh ʿkē ʿkad asar ruβānīh nimūtār. paitākīh i masīh i asronīh ʿhač artēštārīh u vāstryošīh ʿhač ʿVeh Dēn <v>āspuhrakāntom gās i Ohrmazd u apar-gokāyīh i*

« Sur la grandeur de l'état sacerdotal et sa supériorité sur ceux des guerriers et des agriculteurs ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Nombreuses sont les raisons qui révèlent la grandeur de l'état sacerdotal et sa supériorité sur ceux des guerriers et des agriculteurs. [2] La première est : L'état guerrier, en frappant sacerdotalement la *druj* mēnōkienne, et l'état paysan, en préparant sacerdotalement les sacrifices aux *yazat*, participent tous les deux par leur essence à la définition de l'état sacerdotal ; mais c'est instruits par le sacerdoce qu'ils peuvent accomplir

(1) V. plus haut, p. 41 s., 413 s.
(2) V. plus haut, p. 41 s., *DkM* 45.12-19.

ces actions. — [2] Une autre : C'est le clergé qui impartit la connaissance de toutes les obligations incombant aux hommes, ainsi celle de connaître le Créateur, et de nombreux vertus et péchés ; ce sont les prêtres qui accomplissent les premiers et de façon fondamentale toutes les actions qu'ils enseignent. [4] Une autre vient de la priorité revenant au sacerdoce dans toutes les énumérations et de la prépondérance de la position et des signes du sacerdoce sur ceux des états guerrier et paysan. [5] Une autre vient du corps humain et de la prépondérance de la tête symbolisant le sacerdoce sur les mains qui symbolisent l'état guerrier, le ventre symbolisant la paysannerie et les pieds symbolisant l'artisanat ; la tête est plus grande et supérieure, et de même le sacerdoce qui est situé dans la tête, par rapport à l'état guerrier symbolisé par les mains, la paysannerie symbolisée par le ventre et l'artisanat symbolisé par les pieds. — [6] Une autre vient de la proximité du sacerdoce à l'âme qui lui est propre et se manifeste même dans son nom où *asrōnīh* signifie *asar-ruβānīh*. — La Bonne Religion révèle qu'Ohrmazd établit le sacerdoce dans la position la plus noble, témoignant par là même de la prépondérance du sacerdoce sur les états guerrier et paysan. »

Mais toute action, à condition qu'elle soit conforme à la justice, a une valeur religieuse :

DkM 59.11-61.7 : *ʿApar mas*u myānak u kas kār kār ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿhēt andaron i ʿVeh Dēn kār hamāk ʿhān i kirpak u kirpak ʿhān i dahmīhā u dahmīhā ʿhān i dām afzāyēnītār u mas kār ʿhān i druj vānītārīhātar u gēhān i ahrayīh freh-dahišnīhātar* [2] *ʿhān i ʿandar 4 pēšak i dēn mazdēst andar asronīh pēšakān apartom yazišn i yazdān čāšišnīh (i) u ošmurišn i dēn, vičīrīh u dātβarīh kartan u apārīk asronīk ; u ʿandar artēštārīh asβārān u pādakīh u apārīk artēštārīk ; uʿandar vāstryošīh pasušurunīh u apārīk vāstryošīk ; u ʿandar < > hutuxšīh ʿnān ʿpāk u xvahlīkārīh <u> apārīk *hutuxšīk kār.* [3] *u hačadar asronīk kār ʿtā kārān frot u nitom ʿandar apārīk 3 pēšak hamāk myānak ʿbavēt. u frot u nitom i kārān vāčārakanīh awdom kar i ʿandar vāstryošīh pēšak.* [4] *ʿuš ʿandar ʿxvēš sahman i hačapar ʿandar dahmīh ʿhān i hačadar *kastārīh patvand. ʿhān ʿi-š hačapar sahmān ʿhač ʿod ʿkū patēxvīh u dārišn i martomān gospandān freh ʿhač ʿhān i ʿmartom pat gospand-ič ʿmānend apāyišnikʿxrīnend ʿapar dāštan u vazēnītan i martom u gospand apāyišnīk patēxvīh u dārišn ʿo ʿod ʿkū hanbār u bār ʿi-š ʿandar kem ʿhač ʿhān i ʿpat patēxvīh dārišn i ʿmartomān gospandān i pat-iš mānišn ʿhast apāyišnīk ʿod ʿkūʿxrīnend rāstʿxrīnend u ʿod ʿkū ʿfrošend u ʿandar rāst ʿfrošēt.* [5] *ʿēt rād ʿčē hač-iš afzon ayyārīh i gospandān ʿmartomān u afzāyēnītan i gēhān ʿpat patvastan i kār varzišn ʿi-šān ēvak ʿo ʿdit kērok ʿandar dahmīh ēton ʿpat avindišnīh ʿhač ʿhān ʿi-š hačapar gēhān mas sūttar pēšak kār u ʿnān u vēš zahišnīh i ʿxvēš. u ʿkē dātīk ʿandar parvarišnīkīh dastβarīhā kunišnīh ʿVeh Dēn dastβar.* [6] *ʿu-š frot nitom kārīh ʿhač-ič ʿēt ʿkad hač-iš ʿhān-ič i ʿandar dahmīh parvand ʿpat a-vindišnīh i ʿnān u veh zahišnīh ʿhač ān kār i ʿandar vāstryošīh u asronīh u artēštārīh u*

hutuxšīh dastβarīhā u sahmān ʿi-š ʿo adahmīh parvand ʿxrītan u ʿandar ham šaθr ʿpat patēxvīh u dārišn i ʿmartomān gospand grāitar u grān vināstar ʿpat yortāk ʿxvāstan i hač-iš nyāz u tangīh i amarakān ʿpat patvand ʿu-š vīmār-ič u syaž i ʿmartomān u gospandān-ič tēg ʿhač zorēnītan i Anēr ʿpat zanišn i Ērān ʿēt rād ʿčē-š tangīh i gēhān zanišn zyān i Ēr ʿmartom pat-iš ʿhač dahmīh bēron u ʿo kastārīh patvand ʿdārēt ʿtā ʿpat grāntom vināsīhʿVeh Dēn <vi>čār.

« Sur les différentes activités, la plus sublime, les intermédiaires et la plus basse ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] A l'intérieur de la Bonne Religion, toutes les activités constituent des actions méritoires ; sont actions méritoires celles qui sont accomplies avec piété ; accomplies avec piété celles qui font prospérer la création. L'activité suprême est celle qui contribue le plus à la victoire sur la *druj* et fait avancer le plus le monde de la justice. [2] Ce sont, dans les quatre classes de la religion mazdéenne : dans le sacerdoce, classe suprême, le culte des *yazat*, l'enseignement et la récitation de la religion, l'exercice de la justice ainsi que les autres activités sacerdotales ; dans l'état guerrier, l'équitation, l'infanterie et les autres activités guerrières ; dans la classe paysanne, l'élevage et les autres activités paysannes ; dans la classe des artisans, préparation du pain et de la nourriture et les autres activités des artisans. [3] Au-dessous du sacerdoce jusqu'à l'activité la plus basse toutes les activités dans les trois autres classes sont « intermédiaires ». L'activité la plus basse est le commerce, la dernière parmi les activités comprises dans le métier paysan. [4] Par sa limite supérieure il fait partie des œuvres de la piété, tandis que par sa limite inférieure il se rattache aux œuvres de la destruction. Sa limite supérieure est constituée par le fait que, là où il y a plus de choses indispensables au confort et à l'entretien des hommes et des animaux, on en prélève et transporte des choses indispensables au confort et à l'entretien des hommes et des animaux là où les magasins et les récoltes qu'ils renferment ne sont pas en quantité suffisante pour assurer le confort et l'entretien des hommes et des animaux ; là où on achète, on achète honnêtement et là où on vend, on vend honnêtement. [5] Tout cela parce que cette activité favorise la prospérité des hommes et des animaux et fait prospérer le monde en reliant leurs activités et leurs actions les unes aux autres. Ce métier se situe à l'intérieur des limites de la piété dans la mesure où, quand il est impossible de trouver une activité parmi celles qui se trouvent au-dessus d'elle et qui sont profitables pour le monde, la Bonne Religion autorise de l'exercer d'une façon légale pour gagner son pain et sa subsistance comme un moyen permis de gagner sa vie. [6] Elle est néanmoins l'activité la plus basse, même si elle se situe à l'intérieur des limites de la piété quand, dans l'impossibilité de gagner son pain et sa subsistance en exerçant une autre activité paysanne, sacerdotale, guerrière ou artisanale, elle est licite. Sa limite avec l'impiété est qu'on achète dans la même ville des choses indispensables au confort et à l'entretien des hommes et des animaux, et qu'on exige pour le blé des prix plus élevés, avec beaucoup de péché : cela provoque la misère et l'angoisse générales entraînant à leur tour des maladies et des épidémies des hommes et des animaux, renforçant ainsi l'épée du non-Aryen qui tue les Aryens : c'est que l'angoisse du monde et les massacres qui font tort aux Aryens se trouvent exclus de la piété et s'apparentent à l'activité destructrice et même aux plus grands péchés, ainsi qu'en décide la Bonne Religion. »

Pour désigner l'activité propre à chaque être, sa fonction dans le système du monde et dans le grand combat cosmique, les écrits pehlevis se servent du terme de *xvēškārīh*. Son usage n'est pas limité aux hommes ; aussi bien les éléments, les luminaires que les divinités ont chacun leur *xvēškārīh* (1). Le terme n'est pas neutre (2) et ne s'applique pas sans distinction à l'activité des êtres bons et mauvais. Au contraire, *xvēškārīh* désigne uniquement l'activité propre des êtres bons, par laquelle ils contribuent à l'établissement de la Rénovation. Les représentants du monde adverse ne sauraient avoir d'action propre, puisque leurs actes ne servent qu'à empêcher la réalisation de l'idéal, à retarder la marche des événements vers leur dénouement inévitable ; à moins qu'ils ne servent, et bien malgré eux, à prévenir un mal plus grand qui aurait rendu la résurrection impossible.

Dans le grand chapitre consacré aux exploits des *yazat*, le *Bundahišn* (*Ankl* 162.1-181.8) emploie quasi constamment le terme de *xvēškārīh* pour désigner leur champ d'action ; dans le chapitre suivant, où il est question des méfaits d'Ahraman et des *dēv* (*ibid.*, 181.9-189.2), par contre, il n'est jamais employé et l'œuvre des démons est désignée par le terme *kār*. Pour bien mettre le fait en évidence, nous citons ici deux passages, le premier concernant Šaθrēvar, conçu comme le roi modèle, le second son adversaire démoniaque, Sāvul :

Bd Ankl 170.9-171.4 : *Šaθrēv xvēškārīh pēš i Ohrmazd yātakgoβīh <i> drigūšān kartan hamāk sardārīh ʿhač Šaθrēv ʿhast ʿkē Šaθrvar ʿgoβēt ʿkē vičārt šaθrdārīh ʿpat kāmak ʿēt rād ʿčē-š gētē ʿhast ayokšust ʿxvēš hamāk kāmak-xvatāyīh ožomandīh u kāmak-raβākīh u pāsaxv-*guftārīh ʿpat zēn afzār šāyēt kartan zēn afzārīh hamāk āyok-šustān mēnokān zēn i ʿdēvān pat-iš vānend hamāk āyokšust čēgon ʿgoβēt ʿkū ʿyazom vazr i huvēxm i ʿapar ʿpat kamāl i ʿdēvān Miθr i frāxvgavyut xvaršēt-ič ʿpat zatan i ʿhān druj i ʿpat ročīhā zēn afzār <i> āyokšust ʿdārend. Šaθrēvar gētē āyokšust ; ʿkē āyokxšust rāmēnēt aivāp bēšēt ʿadak-iš Šaθrēv rāmēnīt aivāp bēšīt ʿbavēt.*

« La fonction de Šaθrēv est d'intercéder pour les pauvres devant Ohrmazd. Tout Empire vient de Šaθrēv ; certains disent Šaθrvar, ce qui se traduit par « Empire désirable » ; c'est parce que, dans le *gētē*, les métaux lui appartiennent en propre. Or tout pouvoir absolu et sa force, toute extension de volonté et toute résistance exigent le concours des armes ; et c'est du métal que l'on fabrique les armes. Toutes les armes des esprits avec lesquelles ils frappent les *dēv* sont en métal, ainsi qu'il est dit : « Je sacrifie à la massue « bien lancée sur la tête des *dēv*. » — Miθr aux larges pâturages et le Soleil tiennent cette arme en métal pour frapper la *druj* le jour. Le *gētē* du Šaθrvar est le métal ; celui qui réjouit ou afflige les métaux réjouit ou afflige Šaθrvar. »

(1) *DkM* 354.
(2) Cela résulte déjà de la conception du *ṛta* : seulement ce qui est bon est conforme à l'ordre du monde, et, partant, à sa propre essence.

L'élément guerrier de la fonction de Šaθrvar se trouve subordonné ici à l'image du souverain juste. Le troisième des Amahraspand emploie ses armes pour étendre l'Empire du bien, pour abattre les attaques de la *druj* — son acolyte Miθr y collabore — et aussi pour intercéder pour les pauvres auprès d'Ohrmazd. Défense du bien, protection des affligés, résistance au mal, c'est contre ces trois aspects de la fonction du souverain parfait que s'élève son adversaire démoniaque, Sāvul :

Bd Ankl 182.13-15 : *Sāvul ʿdēv ʿkū sardār i ʿdēvān kār ʿēn ʿkū dušpātaxšāyān staxm adātastānīh u mustkarīh.*

« L'œuvre de Sāvul — commandant des *dēv* — est violence, illégalité et oppression propres aux mauvais souverains. »

L'exemple devrait suffire pour montrer pourquoi il ne saurait être question de *xvēškārīh* d'êtres mauvais. C'est que, dans le système dualiste, seul le « bon roi » par exemple est roi ; le mauvais est un tyran, un anti-roi qui n'accomplit pas les actions propres à sa fonction, mais celles qui lui sont opposées et la contrarie au lieu de la favoriser. Or, chaque divinité a son adversaire démoniaque qu'elle abattra à la fin des temps (1). L'exploit amènera la victoire finale des forces du bien et la séparation définitive des deux mondes. L'accomplissement de la *xvēškārīh* sera désormais sans souillure.

Dans le système dualiste conséquent cette opposition ne se limite pas aux divinités qui patronnent les différentes fonctions (2), mais engage ces fonctions même. C'est ainsi que Zātspram conçoit la victoire des *yazat* sur les *dēv* ; il énumère des entités comme concorde et discorde, générosité et avarice parmi les participants au grand combat final (3).

Le grand combat cosmique engage tous les êtres, et notamment les hommes. La Rénovation est en premier lieu l'œuvre des sept Rénovateurs qui célébreront le grand sacrifice final : la victoire sur le mal sera remportée par les Amahraspand et les autres *yazat*, mais chacun y doit contribuer dès maintenant en battant sa propre *druj* et en accomplissant son devoir ; ou plutôt en accomplissant son devoir, c'est-à-dire en battant sa propre *druj*, car il s'agit de deux aspects inséparables de la même action. Citons ici un texte du sixième livre du *Dēnkart* :

DkM 501.19-502.4 : *ʿušān ʿēn-ič ogon dāšt ʿkū ʿmartomān 4 čiš i apēr nēvak ʿēn-ič ēton ʿnān i ʿxvēš u ʿsaxvan i ʿxvēš u kār i ʿxvēš <u> ʿzan i ʿxvēš. ʿnān i ʿxvēš ʿēt ʿbavēt ʿkē bahr i ʿxvēš ʿxvarēt u ʿdārēt ; ogon ʿxvarēt u ʿdārēt čēgon kār ʿkunēt. ʿsaxvan i ʿxvēš ʿēt ʿbavēt ʿkē ruβān i ʿxvēš yātakgoβ. kār i ʿxvēš ʿēt ʿbavēt ʿkē ʿapāk druj i ʿxvēš košīt<an>*

(1) *BdAnkl* 227.4 ss. ; *ZS* 35.37 ; *PR* 48.92 ss. où il n'est question que de Sroš et d'Ohrmazd.
(2) Ou plutôt les « typifient » ou « exemplifient ».
(3) 35.38.

rād ʿapāk druj i kārān ʿapar artīk kāmak ʿbavēt ʿkē ʿapāk druj i kārān košēt. u ʿzan i ʿxvēš ʿēt ʿbavēt ʿkē ʿpat ʿhar ahrāyīh hamkāmak.

« Ils estimaient également ceci : Quatre choses conviennent le mieux aux hommes, et notamment leur propre pain, leur propre parole, leur activité propre et leur propre femme. « Leur propre pain » : c'est qu'ils mangent et possèdent leur part ; ils mangent et possèdent ainsi qu'ils travaillent. « Leur propre parole » : c'est qu'ils intercèdent pour leur âme. « Leur activité « propre » : c'est que, pour combattre leur propre *druj*, ils désirent engager la lutte avec la *druj* des œuvres et combattent la *druj* des œuvres. « Leur « propre femme » : c'est que celle-ci soit d'accord avec eux pour tout ce qui concerne la justice ».

Le premier chapitre du septième livre affirme (§ 6) que :

« pour les hommes descendant de Gayōmart il n'y a pas de chose qui soit meilleure que d'accomplir leurs devoirs et des actions méritoires. Ce mode d'agir, celui de venir à bout de la *druj* opposée à lui-même *(xvēš hamēstār druj)*, est prescrit au descendant (chacun de vous est tenu de vaincre la *druj* qui lui est opposée). C'est par cela que la créature se purifie de l'adversité et de la souillure provenant de l'Assaut : c'est même pour cette œuvre que le Créateur a créé la création. »

L'affirmation ouvre l'énumération des héros de religion pour laquelle chacun est venu accomplir une œuvre déterminée ; Hošang établit les bases de la royauté, Vēkart celles de l'agriculture ; Yam rendit les créatures immortelles et construisit le *var* ; Frēton tua Dahāk, Kai Hosroy Frahrasyan, etc. Cette œuvre continuera jusqu'à la Rénovation ; déjà le *Yašt* 19 nous faisait savoir que la massue que portera Saošyant sera la même que celle qu'avaient portée θraētaona, Kavi Haosravah, Kavi Vištāspa, voire Frahrasyan quand il accomplissait une œuvre utile (1).

Les exploits accomplis par les héros d'autrefois tiennent à leur fonction sociale. L'usage fait de leurs noms dans un texte comme l'*Āfrīn i Paitāmbar Zartušt* (2) est significatif sur ce point ; la conscience du fait est restée vivante jusqu'à une époque récente. Mais ces héros s'échelonnent également dans le temps ; le texte du *Dātastān i dēnīk* cité plus haut parle expressément de l'œuvre de l'époque, *hān i zamānak kār* : c'est à différentes époques que les *fravahr* descendront dans le *gētē* pour rejoindre le combat et y apporter leur contribution. Elles se retireront ensuite, mais aideront toujours à combattre la *druj* qu'elles ont combattue pendant leur séjour terrestre (3).

C'est que la *druj*, également, apparaît à des moments déterminés et que chaque époque a la sienne. *Dk* 7.1.4 parle, à propos de Gayomart, de la « *druj* de son temps » qu'il aurait vaincue. Cela vaut d'une façon générale. A un moment donné, une *druj* fait son apparition : obéissant

(1) V. aussi le dernier chapitre du septième livre du *Dēnkart*.
(2) Cf. également le récit de la conversion de Vištāsp transmis par la *rivayat* pehlevie.
(3) V. plus haut, p. 107 s.

à l'ordre du Créateur, les créatures se mettent en mouvement et contre-attaquent pour rétablir la situation :

DkM 35.16-36.4 : *ʿApar dāmān pityārkarīh ; ʿhač nikēž i Veh Dēn. [1] ʿHēt yazdān ʿhač Dātār framān ʿo vānītan i ʿbē burtan i pityārak ʿhač amarakān ēvak-ič ēvak mat hangām i ʿhān pityārak ʿpat kam-zyānīh i dāmān ʿbē burtan ēton čēgon dānāk *bizišk [ū] ʿbē burtan i vīmārīh ʿhač tan ʿandar vīnārišn i čihr nērok šnāsak varzīkār pišt i riman ʿhač yortāk ʿapāk anapēsīhišnīh i ʿapāk nērok riman yortāk ʿbavēt u mat ʿhan hangām ʿhač Dātār framān tēž ʿpat anaspožīh ʿrasend takīkīhā ʿzanend hamēstār ʿpat anapāč āxēžišnīh i u ʿsāk sūtomānd gēhān Dēn frāxvīh u xvahrīh u dērangmānīh āsānend dahišnān ʿpat apēbīmīh i ʿhač *hamēstār rāmišn mānišnīh i gēhān.*

« Sur l'opposition aux créatures ; selon la doctrine de la Bonne Religion. « Pour éloigner l'adversaire de tout le monde et de chacun en particulier et pour le vaincre, des *yazat* viennent sur l'ordre du Créateur au moment où il est possible d'éliminer cet adversaire sans que grand tort en résulte pour les créatures : ainsi un médecin sage éloigne la maladie du corps en rétablissant les forces de la nature ; de même un cultivateur expert élimine la mauvaise graine du blé sans provoquer la destruction qui abîme le blé. Quand arrive le moment, ils partent tout de suite sur l'ordre du Créateur pour éliminer l'adversaire, le frappent vaillamment de façon qu'il ne se relève plus, ... rétablissent avantageusement le monde et la religion dans le bonheur et le bien-être durables et laissent les créatures dans un état exempt de crainte de l'adversaire et le monde dans la joie. »

Un texte du *Mēnok-i-xrat* est encore plus caractéristique :

Mx 27 : [1] *Pursīt dānāk o mēnok i xrat* [2] *kū čē rād martom i hač Gāyomart u hān-ič Hošang i Pēšdāt xvatāyān u dahyupatān i tā o Vištāsp šahānšah ēton kām-kartār būt hend ?* [3] *u-šān hač Yazdān nēvakīh ves vindīt* [4] *u frahist hān i andar Yazdān anaspās būt hend ;* [5] *u hast-ič kē apēr anaspās u mihrdruj u vināskar būt hend ;* [6] *adak-išān yut yut čē nēvakīh rād dāt hend ?* [7] *u-šān bār u sūt hač-iš čē raft ?*

[8] *Mēnok i xrat pāsaxv kart* [9] *ku hān i-šān rād pat nēvakīh aivāp pat vattarīh pursēh ākās bāš u bē dān* [10] *čē kār i gēhān hamadvēn pat brēh u zamānak u vičīr i brīn raβēt i xvat hast Zurvān i pātaxšāy u dērang-xvatāy.* [11] *čēgon andar oβām oβām o har kē rād baxt ēstēt čēgon hān i apāyēt matan apar rasēt.* [12] *čēgon hač-ič ham-patvand i oyšān pēšēnīkān i vitart paitāk* [13] *kū awdom han nēvakīh i hač oyšān o dām i Ohrmazd apāyēt matan bē mat.*

[14] *čē hač Gāyomart sūt ēn būt* [15] *kū fratom ozatan i Arzur u apaspār kartan i tan i xvēš mas dātastānīhā o Ahraman* [16] *u ditīkar sūt ēn būt* [17] *kū martom u hamāk fravahr i fraškart-kartārān ahraβān narān u nairīkān hač tan i oy dāt.* [18] *u sitīkar ēn sūt kū ayoxšust-ič hač tan i oy brēhēnīt.*

[19] *u hač Hošang i Pēšdāt sūt ēn būt* [20] *kū sē bahr <i> dēv i Māzandar i gēhān marnjēnītār do bahr bē ozat.*

[21] *u hač Taxmorap i hurust (?) sūt ēn būt* [22] *kū-š gijastak Ēnāk <Mēnok> i dravand 30 sāl pat bār dāšt;* [23] *u haft advēnak nipēk i dapīrīh i oy dravand pat nikān dāšt bē o paitākīh āβurt.*

[24] *u hač Yamšēt i Vivanghānān sūt ēn būt* [25] *kū-š šaš sāl u šaš māh šānzdah roč amarkīh pat hamadvēn dām u dahišn i Dātār Ohrmazd bē vīnārt* [26] *u adart u azarmān u apityārak kart hend* [27] *U ditikār ēn sūt kū-š var i Yamkart kart* [28] *i kad hān vārān i Markūsān bavēt čēgon pat Dēn paitāk kū martom u apārīk dām u dahišn i Ohrmazd i xvatay frahist bē apasihēt.* [29] *u pas hān var i Yamkart dar bē višāyend* [30] *u martomān u gospandān u apārīk dām u dahišn i Dātār Ohrmazd hač hān var bē āyend* [31] *u gēhān āpāč ārādend.* [32] *u sitīkar ēn sūt* [33] *kū patmān i gētīkīk i oy dušdānāk dravand i Ahraman opārt ēstāt u-š hač aškom apāč āβurt.*

[34] *u hač Až i Dāhak Bēvarāsp u gijastak Frasyāk i Tūr sūt ēn būt* [35] *kū hakar xvatāyīh o Bēvarāsp u Frasyāk nē mat būt hēh adak gijastak Ēnāk Mēnok hān xvatāyīh bē o Xēšm dāt hēh;* [36] *u kad bē o Xēšm mat hēh tā ristāxēž u tan i pasēn nē šāyast hēt hač-iš bē statan;* [37] *ēt rād čiš i tanomand nēst.*

[38] *u hač Frēton sūt ēn būt* [39] *čēgon ozatan u bastan i Až i Dahāk i Bēvarāsp i ēton grān vinās.* [40] *u-š ān-ič vas Māzandar dēv zat u hač kišvar i Xvaniras bē kart.*

[41] *u hač Mānuščihr sūt ēn būt* [42] *kū Salm u Tož i-s nyāk būt pat kēn i Ērič bē ozat,* [43] *hač pityārak i gēhān apāč dāšt.* [44] *u hač Patašxvārgar tā bun i došaxv čēgon patmān i Frasyāk kart ēstāt hač Frasyāk apāč stat u o xvēšīh i Ērānšaθr āβurt.*

[45] *u hač Kai Kavāt sūt ēn būt* [46] *kū andar Yazdān spāsdār būt* [47] *u-š xvatāyīh xūp kart u patvand u toxmak i kayān hač oy apāč raft.*

[49] *u hač Sām sūt ēn but* [50] *kū-š mar i sruβar u gurg i kapot kē Pašan-ič xvānend u dēv i āpīk Gandarw u murv i Kamak u dēv i vyāpānīh bē ozat* [51] *u ān-ič vas kār i vazurg u arzomandtar kart* [52] *u vas pityārak hač gēhān apāč dāšt;* [53] *u kad frahist hač oyšān pityārakān ēvak apāč mānt hēh ristāxēž u tan i pasēn kartan nē šāyast hēh.*

[54] *u hač Kay Us sūt ēn būt* [55] *čēgon Kai Syāvaxš hač tan i oy brēhēnīt* [56] *u ān-ič vas kotakān hač-iš raft.*

[57] *u hač Syāvaxš sūt ēn būt* [58] *čēgon zāyišn i Kai Hosrav u kartan i Kang diz.*

[59] *u hač Kai Hosrav sūt ēn būt* [60] *čēgon ozatan i Frasyāk* [61] *u kantan i uzdēsčār i 'pat var i Cēčast* [62] *u vīnārtan i Kang diz* [63] *u rist ārāstār Sošyāns i pērožkar ristāxēžišnīh u pat-tan i pasēn ayyārīh i oy rād veh tuβān kartan.*

[64] *u hač Kai Lohrāsp sūt ēn būt* [65] *kū-š xvatāyīh xūp kart* [66] *u andar Yazdān spāsdār būt* [67] *u dēn patīruftār Kai Vištāsp hač tan i oy brēhēnīt.*

[68] *u hač Kai Vištāsp sūt ēn būt* [69] *čēgon patīraftan u yaštan i*

Dēn i veh i mazdēstān [70] *pat bakān ēvāž ahuvar goβišn i Dātār Ohrmazd;* [71] *u apasihēnītan u škastan i kālput i dēvān u drujān* [72] *rāmišn u āsānīh i āp u ātaxš u harvisp yazdān i mēnokān u gētīkān* [73] *pur-hēmētīh i vehān u arzānīkān* [74] *pat hān i frāron kām o han i xvēš sahišn* [75] *u šnāyišn u rāmēnītārīh i Ohrmazd apāk Amahraspandān* [76] *u bēšišn u zanišn i Ahraman u-š višūtakān.*

« [1] Le sage demanda à l'Esprit de la Sagesse : [2] « Pourquoi les hommes depuis Gayōmart et les souverains et les rois depuis Hōšang i Pēšdāt jusqu'à Vištāsp, roi des rois, ont-ils à ce point accompli la volonté du Créateur ? [3] Comment se fait-il qu'ils aient été comblés de biens par Dieu — [4] alors que, pour la plupart, ils avaient été infidèles à Dieu, [5] et certains parmi eux avaient poussé leur infidélité au plus haut, ne tenant pas leurs engagements et commettant des péchés ? [6] En vue de quel bien chacun d'entre eux fut-il créé ? [7] Quel fut le résultat (de leurs actions) et quel avantage apportèrent-ils ? »

« [8] L'Esprit de la Sagesse répondit : [9] Quant à ce que tu me demandes sur leurs bonnes ou leurs mauvaises actions, sache et comprends [9] que les affaires du monde évoluent de toute façon selon la prédestination de l'époque et la décision concernant le moment — et c'est cela le roi Zurvān longtemps autonome ; [11] ainsi qu'il avait été destiné à chacun, dans les différents siècles, il lui est arrivé ce qui devait arriver. [12] Il est révélé également au sujet de toute cette succession des ancêtres décédés : [13] les biens qu'ils devaient apporter à la création d'Ohrmazd finirent par être produits.

« [14] Car l'avantage apporté par Gayōmart fut le suivant : [15] en premier lieu, c'est qu'il tua Arzūr et livra son propre corps, le plus conformément à la loi, à Ahraman. [16] Le second avantage fut : [17] les hommes ainsi que toutes les *fravahr* des Rénovateurs justes, hommes et femmes, furent créés à partir de son corps. [18] Le troisième avantage fut : les métaux également furent produits de son corps.

« [19] L'avantage apporté par Hōšang i Pēšdāt fut : [20] il tua les deux tiers des *dēv* du Māzandarān qui ravageaient le monde.

« [21] L'avantage apporté par Taxmōrap le bien bâti fut : [22] il monta pendant trente ans le maudit Mauvais Esprit criminel [23] et révéla sept sortes d'écriture que ce criminel tenait cachées.

« [24] L'avantage apporté par Yamšēt i Vivanghānān aux beaux troupeaux fut : [25] il rendit immortelles toutes les créatures d'Ohrmazd pour six cents ans, six mois et seize jours ; [26] il les rendit également exemptes de douleur, de vieillesse et d'adversité. [27] Le second avantage fut : Il construisit le Var-i-Yamkart. [28] Lorsque viendra la pluie Markūsān, la plupart des hommes et des autres créatures d'Ohrmazd périront, ainsi que le révèle la religion. [29] On ouvrira alors les portes du Var-i-Yamkart ; [30] les hommes, les animaux et les autres créatures d'Ohrmazd le Créateur sortiront de ce *var* [31] et reconstruiront le monde. [32] Le troisième avantage est : [33] il retira des entrailles d'Ahraman le criminel insipide, la mesure du *gētē* que celui-ci avait avalée.

« [34] L'avantage apporté par Az i Dahāk Bēvarāsp et le maudit Frasyāk le Tourien fut : [35] si l'Empire n'avait pas échu à Bēvarasp et à Frasyāk, le maudit Mauvais Esprit l'aurait donné à Xēšm ; [36] s'il l'avait donné à Xēšm, il aurait été impossible de le lui reprendre avant la résurrection et le Corps Futur ; [37] car il ne s'agit pas d'un être corporel.

« [38] L'avantage apporté par Frētōn fut : [39] il tua et enchaîna Az i

Dahāk Bēvarasp qui fut un si grand pécheur ; [40] il tua également plusieurs autres *dēv* du Māzandarān et les chassa du continent du Xvaniras.

« [41] L'avantage apporté par Mānuščihr fut : [42] il tua Salm et Toč, ses aïeux, pour venger Ērič, [43] et chassa l'adversaire du monde. [44] Il arracha à Frasyāk le domaine s'étendant depuis la Patišxvārgar jusqu'au fond de l'Enfer — la part de Frasyāk — et s'en empara pour le compte de l'Ērānšaθr.

« [45] L'avantage apporté par Kai Kavāt fut : [46] il resta fidèle à Dieu [47] et exerça bien la royauté [48] et ce fut lui à l'origine de la lignée des Kayanides.

« [49] L'avantage apporté par Sām fut : [50] il tua le dragon cornu, le loup bleu que l'on appelle également Pēšan, le *dēv* aquatique Gandarw, l'oiseau Kamak et le démon de la folie ; [51] accomplit plusieurs autres exploits grands et précieux [52] et chassa de ce monde plusieurs monstres. [53] Pour la plupart de ces monstres : si un seul parmi eux était resté, la résurrection et le Corps Futur n'auraient pu avoir lieu.

« [54] L'avantage apporté par Kai Us fut : [55] il engendra Kai Syāvaxš [56] et plusieurs autres enfants vinrent également de lui.

« [57] L'avantage apporté par Syāvaxš fut : [58] la naissance de Kai Hōsrav et la construction de Kang diz.

« [59] L'avantage apporté par Kai Hōsrav fut : [60] il tua Frasyāk, [61] démolit le temple d'idoles au bord du lac Čēčast [62] et organisa Kang diz. [63] Le victorieux Sōšyāns qui doit rétablir les morts pourra accomplir la résurrection grâce à son aide au Corps Futur.

« [64] L'avantage apporté par Kai Lōhrāsp fut : [65] il exerça bien la royauté, [66] resta fidèle à Dieu [67] et engendra Kai Vištāsp qui devait accepter la religion.

« [68] L'avantage apporté par Kai Vištāsp fut : [69] il accepta et célébra la Bonne Religion mazdéenne, [70] à la suite de la récitation de l'*Ahuvar*, paroles d'Ohrmazd le Créateur, par la voix des divinités, [71] ce qui fit périr et briser la forme des *dēv* et des *druj*, [72] remplit de joie et de confort l'eau, le feu et tous les *yazat* du *mēnōk* et du *gētē*, [73] suscita beaucoup d'espoir chez les bons et les méritants, [74] à cause de leur désir de justice et... [75] reconnaissance et satisfaction chez Ohrmazd et les Amahraspand, [76] souffrance et blessures chez Ahraman et son engeance.

Les détails sont différents dans le passage cité du *Dātastān i dēnīk* — *Mēnok i xrat* mentionne par exemple Dahāk et Frasyāk bien qu'il s'agisse des êtres mauvais — mais la doctrine enseignée est sensiblement la même (1). Certes, l'accent est parfois placé différemment, mais cela aussi est secondaire. Les héros d'autrefois avaient été créés pour accomplir une œuvre dont résulterait une certaine « somme » de profit pour la création d'Ohrmazd. A différentes époques, ils ont accompli la tâche qui leur avait été assignée.

Le fatalisme qui se fait jour dans ce chapitre paraît apparenté à celui du chapitre 32 du même écrit ; mais nous n'avons pas l'impression que le fait que seuls les §§ 8-13 (2) aient été mis en vedette lors de la

(1) V. plus haut, p. 403.
(2) Les §§ 8-13 avaient été discutés par MM. Nyberg, 1929.200 ss., et Zaehner, *Zurvān*, 399.

discussion sur le « zurvānisme » (1) ait favorisé leur compréhension. Isolé de son contexte, le passage ne pouvait qu'être mal compris. Le § 11 (*Ankl.* 6) n'énonce pas un dogme, mais constate ce qui est arrivé aux héros d'autrefois. La méconnaissance de ce fait entraîne automatiquement une interprétation incolore de l'expression *andar oβām oβām* qui implique que les héros pouvaient ne pas accomplir la tâche qui avait été attribuée à leur époque. Or, *zamānak* désigne plutôt l'époque de chacun des rois d'autrefois que « le moment décisif » comme on a l'habitude de traduire (2). Quant à *brāh*, sa signification fondamentale a été précisée par M. Henning : il s'agit de la « forme » ou du « modèle » ; le dérivé *brēhēnītan* traduit toujours av. θwarš (3) « tailler », « former ». Un développement secondaire vers « destiner, fixer le destin, décider » n'est pas prouvé (4). Ainsi, *ZS* 2.19 Zurvān décide de tailler pour Gayomart une période de 30 hivers pendant laquelle il puisse conserver sa vie. Le passage parallèle du *Grand Bundahišn* est encore plus explicite (5) : « Car Zamān dit avant l'Assaut qu'il créerait Gayomart le vaillant pour la vie et la royauté de trente hivers » *(čēgon zamān guft pēš 'hač ēβgat 'kū Gāyomart <i> takīk 'o 30 damistān zivandakīh u xvatāyīh frač brēhēnēt)*. C'est encore des biens « créés » ou « préparés » dont il est question au chapitre 22 du *Mēnok-i-xrat* qui affirme qu'on ne peut s'approprier les biens qui n'ont pas été « formés », une seconde condition étant que le temps propre soit arrivé (6).

Les deux passages fixent ainsi deux conditions indispensables à la réussite d'une action qui doit être « formée » et entreprise à l'époque précisée d'avance. Cette seconde condition est précisée ici par l'allusion à la décision concernant le temps fixé : au terme d'une période l'œuvre prédestinée est effectivement accomplie conformément à ce qui avait été décidé. C'est cela la fonction de Zurvān « longtemps autonome » préposé au mouvement de la créature visant à éliminer le mal et à amener la Rénovation (7). Le *Mēnok i xrat* est d'accord ici avec Mānuščihr qui parle de l'œuvre de l'époque, *hān i zamānak kār*. Le premier chapitre du septième livre du *Dēnkart* n'ignore pas non plus cette doctrine quand il parle de la partie des connaissances religieuses nécessaires aux hommes vivant à une époque donnée pour diriger leurs actions et sauver leurs âmes (8). A chaque jour suffit sa peine, pourrait-on dire — ou presque.

(1) Le passage isolé du contexte semble acquérir une valeur tout à fait différente de celle qu'il a en réalité.
(2) Nyberg, 1931.54, voit ici une « tétrade », suivi par Zaehner, *Zurvan*, 228 s.
(3) *TPS* 1945.109 s. ; *JRAS* 1940.37 n. 6.
(4) Ainsi Zaehner, *op. cit.*, 229, etc. ; Nyberg lisait *'baxš* ; mais v. p. 110, n. 1.
(5) *BdAnkl* 68.15-69.2 ; *ibid.*, 44.14-45.2.
(6) Zaehner, 402.
(7) V. plus haut, p. 392 s., 395 ss.
(8) *Dk* 7.1.8 ; 5.1.9.

§ 62. *LE XVARRAH*

La doctrine étudiée revêt encore un autre aspect qui est également ancien : la représentation du *xvarrah* attestée déjà dans les *Yašt* où la possession du *xvarənah* habilite un héros à remplir sa tâche.

Il est significatif que l'explication du *xvarrah* donnée par les écrits pehlevis soit *xvēškārīh* (1), mais les deux termes ne sont pas cependant rigoureusement synonymes. Le *xvarrah* rend possible l'accomplissement de la *xvēškārīh* et se trouve fortifié par elle, il est la condition de son exécution et son résultat, il ne lui est pas *sensu stricto* identique. Leur liaison est étroite et fournit au système mythique iranien un de ses signes distinctifs.

Un texte du troisième livre du *Dēnkart* résume le rôle du *xvarrah* et de la *xvēškārīh* dans l'œuvre du salut :

DkM 343.17-344.3 : *ʿApar azār i ʿxvarrah <i> Dātār ʿxvarrahomand ʿxvarrah tarmēnēt ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿHēt Dātār dahišn ʿo kār ʿdāt dahišn kārīkār ʿhēnd i Dātār.* [2] *ʿu-šān xūp raβākīh <i> kār ʿpat ʿxvarrah xvēškārīh ; ʿpat ʿxvarrah bavandak-mēnišnīh xvēškārīh.* [3] *ʿhač xvēškārīh raβākīh Dātār kār raβākīh Dātār kār sačišn i ʿo-š kām šnāyišn i pat-iš.* [4] *u ʿkad ʿpat axvēškārīh tarmēnītār ʿbavend ʿxvarrah patērānīh ʿbavēt i Dātār kār u asačišnīk ʿo-š kam u azār i pat-iš.*

« Sur le tort fait au *xvarrah* par celui qui s'oppose au *xvarrah* du Créateur doué du *xvarrah* ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Le Créateur créa la créature pour qu'elle accomplisse une œuvre. Les créatures sont des agents exécuteurs du Créateur. [2] Leur œuvre est bien accomplie par le *xvarrah* et la *xvēškārīh*. C'est par la soumission au *xvarrah* qu'a lieu la *xvēškārīh*. [3] Par la mise en œuvre de la *xvēškārīh* est mise en œuvre l'œuvre du Créateur et quand celle-ci est accomplie, Sa volonté est satisfaite. [4] Mais quand on s'oppose à la *xvēškārīh*, on contrarie le *xvarrah* et l'œuvre du Créateur, Sa volonté n'est pas accomplie et un dommage en résulte. »

Le *xvarrah* du Créateur, d'autre part, permet de protéger les créatures ; mais il ne faut pas oublier que cette protection contre le mal n'est pas chose différente de la grande lutte cosmique dont elle constitue l'aspect essentiel :

DkM 344.4-9 : *ʿApar pānākīh pāsīh i dām ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿHēt katārčē pāsīh i ʿxvēš dām ʿxvarrah ʿpat apēčak dostīh u stāyišn u spās ʿxvarrah i Dātār.* [2] *u ʿkad framošītār ʿbavēt i dostīh stāyišnīh u spās i ʿxvarrah <i> Dātār ʿi-š ʿ*hišt ʿbavēt ʿxvarrah apās ʿu-š marnjēnēt ʿxvarrah ʿpat apāsīh i ʿhān i ʿxvarrah marnjēnītār druj.*

(1) Cf. ZAEHNER, *Zurvan*, 371.

« Sur la sauvegarde et la protection de la créature ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Toute protection du *xvarrah* propre de la créature résulte de l'amitié pure, des louanges et de la gratitude envers le *xvarrah* du Créateur. [2] Quand quelqu'un oublie l'amitié, les louanges et la gratitude dues au *xvarrah* du Créateur, son *xvarrah* est abandonné sans protection. N'étant pas protégé contre la *druj* destructrice du *xvarrah*, ce *xvarrah* dépérit. »

Le *xvarrah* d'un homme dépend de sa fidélité au *xvarrah* du Créateur ; mais, d'un autre point de vue, il dépend également de la quantité de la *xvēškārīh* qu'il accomplit. C'est également son *xvarrah* qui décide de la valeur d'un homme :

DkM 344.10-345.3 : *ʿApar martom afzonīk u kast-arzīh ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *ʿHēt arzīh ʿmartom čand-iš ʿxvarrah mātak. ʿu-š ʿxvarrah mātak čand xvēškārīh. ʿu-š xvēškārīh nimāyēt ʿapar ʿxvarrah mātak u xvatīh arz. čēgon ʿhān i ʿmart i ahraβ ʿpat masīh arz kas ʿhač ʿāp u damīk u gospand u urvar. u myānakīhā hāvand ʿāp u damīk <u> gospand u urvar. u apartarīhā mas ʿhač ʿāp u damīk u gospand u urvar ʿtā-č ʿhān ʿi-š srišūxtak *arz āsmān damīk u 2 srišūxtak arz amarkīh i zindakān ʿul uzišnīh i ristakān. u hamāk arz čand harvisp tīr u sūr ʿandar Veh Dēn ʿapar ʿmart i ahraβ i huxvatāy dahyupat ošmurēt.*

[2] *U kastakīh ʿi-š arz ʿhač kamīh ʿi-š ʿxvarrah. u kamīh ʿi-š ʿxvarrah čand ʿi-š axvēškārīh ʿu-š axvēškārīh nimāyēt ʿapar zat-ʿxvarrahīh sahmān xvatīh kast arzīh ʿtā-č apērās ʿi-š hamāk ʿxvarrah mātak. u uzēnakīh gēhān arz ʿhān i ʿkad ʿpat axvēškārīh markarzān ʿbavend ʿu-šān tan ʿpat anāpātānīh azivandak u ruβān ʿpat pūtakīh došaxvīk ʿbavēt.*

« Sur l'accroissement et la diminution de la valeur des hommes ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] La valeur d'un homme dépend de la quantité de la substance de son *xvarrah*. La substance de son *xvarrah* est aussi grande que sa *xvēškārīh*. C'est selon la substance du *xvarrah* et la valeur intrinsèque que se reconnaît la *xvēškārīh*. Ainsi, la valeur d'un homme juste est, en quantité, plus petite que celle de l'eau, de la terre, des animaux et des plantes ; moyenne, égale à celle de l'eau, de la terre, des animaux et des plantes ; suprême, plus grande que celle de l'eau, de la terre, des animaux et des plantes jusqu'au point où un tiers de sa valeur est celui du ciel et de la terre ; deux tiers de sa valeur équivalent à celle de l'immortalité des vivants et de la résurrection des morts ; et sa valeur entière équivaut à celle de toutes les *choses : C'est celle que la Bonne Religion attribue à l'Homme Juste bon roi.

« [2] La diminution de sa valeur vient de son peu de *xvarrah*, et il a d'autant moins de *xvarrah* qu'il possède de non-*xvēškārīh*. C'est par la mesure de la diminution de son *xvarrah* et de la destruction de sa valeur intrinsèque que se reconnaît la non-*xvēškārīh* : jusqu'au point où disparaît toute sa substance du *xvarrah*. L'épuisement de la valeur du monde a lieu quand, à la suite de leur non-*xvēškārīh*, ils commettent des péchés mortels, quand leur corps perd la vie à la suite des privations et quand leur âme va, puante, en Enfer. »

Or, dès le *Yašt* 19, l'évolution du *xvarrah* apparaît liée à l'écoulement du temps, bien qu'il soit tout à fait exagéré de prétendre que le *xvarnah* soit un aspect de Zurvān ou même identique à lui (1). Il reste que son action se développe dans le temps, qu'à différentes époques il « adhère » à des héros différents et permet à chacun d'accomplir sa tâche. Dans ce qu'elle a de fondamental, et abstraction faite de certains aspects secondaires de la doctrine de la révélation religieuse, la représentation est pareille dans le *Dēnkart* et dans le *Yašt* (2).

Il s'agit ici d'un aspect, et non de l'aspect fondamental. Cela résulte, avec toute la clarté désirable, d'un texte du troisième livre du *Dēnkart* (*DkM* 347) publié et traduit par M. Zaehner (3).

Nous y retrouvons un schéma émanationniste. Le *xvarrah* est produit par Ohrmazd à partir des lumières infinies et conservé dans le feu et l'eau (...). Sur l'ordre d'Ohrmazd, les *yazat* du *mēnok* le transfèrent dans le *gētē*. Le temps le distribue aux différentes espèces et individus. Car c'est en lui que le *xvarrah* peut organiser son action. Chez l'individu c'est la Sagesse (...) qui soutient et nourrit le *xvarrah*, ainsi que les autres vertus, et notamment l'effort dans l'accomplissement de sa fonction. L'œuvre du *xvarrah* est de sauver et d'exalter celui qui le possède, et dans la mesure où il le possède. Le *xvarrah* réintègre ensuite ses origines et le Créateur Ohrmazd le rétablit, soit individuellement, soit en entier, au moment de la Rénovation.

Le *xvarrah* apparaît ainsi comme la force motrice du monde vers la Rénovation, et peut-être aussi comme la parcelle divine contenue dans chaque individu (4). Sa liaison avec le temps n'est pas organique, mais c'est le temps qui conditionne son évolution :

DkM 347.10-12 : *baxšišn-framān i ʿo toxmak <u> ʿandar toxmak ʿo tan mat(an) Zamān i ʿhān (i) kār ʿpat ʿhān ʿxvarrah (i) ʿandar ʿhān toxmak ʿpat ʿhān tan rādenītan apāyišnīk.*

« Celui à qui il est ordonné de le distribuer en le faisant pénétrer dans la race et, à l'intérieur de la race, dans l'individu, est le temps qui est nécessaire pour que l'œuvre du *xvarrah* (présent) dans la race puisse être menée à bien par l'individu. »

Il s'agit toujours de la même doctrine, où le temps est présenté comme le moyen indispensable pour arriver à la victoire sur le mal. Sur ce plan seulement le *xvarrah* est lié au temps. Cet état des choses nous fait comprendre pourquoi Eznik a pu expliquer le nom de Zurvān par

(1) Ainsi Hartman, *Gayōmart*, 79.
(2) V. plus haut, p. 394.
(3) *Zurvān*, 359-71 ; *BSOS* 9.876, 885 s., 898.
(4) Il est intéressant de souligner ici que, ainsi que l'a montré M. Corbin, Prologomena à Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, I, pp. 35 s., 45 ; II, 34 ss., 39 ss. ; *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohravardi Shaikh ul-Ishrāq*, 36-44, cette valeur du *xvarrah* a été très bien comprise par Suhrawardī et ses commentateurs, v. notamment les textes *Muṭāḥārāt*, éd. Corbin, 504 ; *Hikmat al-išrāq*, éd. Corbin, 157.

pʿarkʿ en même temps que par *baxt*, termes dont la valeur recouvre en partie celle de Zurvān et qui peuvent, par conséquent, rendre proches certains de ses aspects.

Il est, en revanche, arbitraire de se baser sur cette traduction pour en conclure que *xvarrah* représente ici une conception analogue à celle de Zurvān, sinon ce dernier, et qu'il est tout simplement « l'Être Absolu ». Les analogies relevées par M. Zaehner sont trop insignifiantes (nous devons avouer que nous ne comprenons pas bien le sens du rapprochement suivant : « The ideal elements maintain the character of the *xvarr* just as Ašoqar, Frašoqar, Zaroqar and Zurvān together form the godhead and are « like the elements » (text F 11). » Quel est le *tertium comparationis* des deux séries ?) ; ou bien ces analogies n'existent pas. Ainsi le passage parallèle racontant l'histoire de la création du *xvarrah* de Zoroastre (1) indique avec certitude que la Lumière infinie n'est pas ici une « traduction » mazdéenne de l'Espace — si tant est qu'elle le soit jamais (2).

Il n'est pas sans intérêt de citer ici un passage du *Grand Bundahišn* (3) traitant de différentes formes du *xvarrah* :

Bd Aukl 162.2-13 : *Ohrmazd dām i ʿxvēš pānākīh ʿkunēt ʿpat āmurzītārīh rādēnītārīh u ʿxvarrahomandīh. ʿu-š āmurzītārīh parvarišn i dāmān, rādēnītārīh rāstīh ʿapar dāmān, ʿxvarrahomandīh ʿēt ʿkū ʿxvarrah i Ohrmazddāt čēgon ʿgoβēt ʿkū ʿxvarrah i sūt i Ohrmazddāt kayān ʿxvarrah i Ohrmazddāt u Ērān ʿxvarrah i Ohrmazddāt ʿhān-ič i agrift ʿxvarrah i Ohrmazddāt. Kayān ʿxvarrah ʿhān i ʿapāk Hošang u Yam u Kai Us apārīk xvatāyān ʿdāt ʿēstēt u patvand-ič i Kayān hač-iš ʿraft ; Ērān ʿxvarrah ʿhān i Ērānakān. agrift ʿxvarrah ʿhān i asronān ʿčē amar dānākīh ʿapāk ʿoyšān Ohrmazd ʿxvat asron. ʿēt rād agrift ʿxvarrah i ʿxvānēt ; ʿčē Ohrmazd ʿandar mēnokān mēnok tuβān ʿbavēt ʿku agrift ʿxvarrah ē rād ēton tuβān ʿbavēt ʿkū-š mēnokān ʿnē ʿvēnend.*

« Ohrmazd protège sa propre création par charité, gouvernement et possession du *xvarrah*. Sa charité consiste à entretenir les créatures, son gouvernement à exercer la justice sur les créatures ; sa possession du *xvarrah* implique que le *xvarrah* est créé par Ohrmazd, ainsi que l'on dit : « le *xvarrah*, « l'avantage créé par Ohrmazd, le *xvarrah* kavien créé par Ohrmazd, le « *xvarrah* aryen créé par Ohrmazd et aussi le *xvarrah* insaisissable créé « par Ohrmazd ». Le *xvarrah* kavien est celui qui avait été donné à Hōšang, Yam, Kai Us et les autres souverains, et se propagea dans la lignée des Kayanides. Le *xvarrah* aryen est celui des Iraniens. Le *xvarrah* insaisissable est celui des prêtres, car ce sont eux en général qui possèdent la science. Ohrmazd lui-même est prêtre ; le *xvarrah* insaisissable s'appelle ainsi parce que Ohrmazd est capable d'être un esprit parmi les esprits (c'est-à-dire ainsi le *xvarrah* insaisissable peut provoquer que les esprits ne le voient pas). »

(1) V. plus haut, p. 284 s.
(2) Zaehner, 202.
(3) Cité partiellement par M. Bailey, *Zoroastrian Problems*, 26.

La protection de la créature par le Créateur a un but bien déterminé : celui de provoquer la Rénovation et de récompenser les créatures ayant pris une part active dans la bataille cosmique. La doctrine est constante, nous le savons ; voyons maintenant quelques passages du *Dātastān i dēnīk* qui parlent du rôle joué ici par le *xvarrah*.

Nous apprenons ainsi que la résurrection sera faite par la Sagesse et le *xvarrah* du Créateur omniscient et qu'elle sera plus facile que la création (1). C'est également son *xvarrah* qui prépare la béatitude finale :

DD 37.127 : ... *'u-š gās u rāmišn 'han urvāzēt 'i-š mat ēstēt 'hač 'hān 'xvarrah i vispihā tuβānīkīhā i 'oy i visp veh 'kē ākās vispān visp 'pat 'xvēš spurr huāparīh visp-čārīh.*

« Et ils jouiront de la place et de la béatitude préparées par le *xvarrah* qui est la puissance universelle du Bon entre tous, renseigné sur tout par son propre métier parfait et trouvant moyen à tout (2). »

Le lieu de cette béatitude est créé dès le début et constitue un refuge sûr où sont transportés ceux qui ont acquis quelque mérite dans la lutte contre l'adversaire (3) ; ils le sont avec l'aide des Amahraspand et par le *xvarrah* du Créateur :

DD 37.25 s. : [25] *'u-š 'hān i apartom srišūtak 'xvānīhēt Garotmān darpušt kart 'pat apēčakīh u hamāk rošnīh u visp-rāmišnīh u druj aβi-š 'nē *āyāpišnīh.* [26] *'u-š patrāst 'hān i srišūtak i 'o apityārakīhā 'xvānišn i apēčakān Amahraspandān kart-spāsān ahraβān 'kē čēgon aznāvar gurtak i hambatīk avīrāst bavandakīhā koxšend 'andar artīk u vānēnd hambatīk vičārt 'xvēš gohrak u ēvarzend 'o asyažān 'pat 'hān i Amahraspandān apākīh u 'hān i Dātār 'xvarrah...*

« Du tiers suprême, appelé Garōtmān, il forma une forteresse pure, toute de lumière, pleine de joie et à laquelle la *druj* n'aurait pas d'accès. [26] Il forma ce tiers pour y appeler, en un endroit libre de souillure, les purs Amahraspand et les justes qui auraient fait leur devoir ; de même que des guerriers nobles qui combattent l'adversaire dans la mêlée de la bataille et remportent la victoire sur lui, ils se sépareraient de leur semence et seraient transférés en un endroit libre de la souillure, avec l'aide des Amahraspand et du *xvarrah* du Créateur. »

Or ce *xvarrah* est engagé à un autre étage encore de l'univers :

DD 37.28 : ... *'u-š 'o 'hān i adartom srišutak i āsmān 'pat 'hān yazatīk varč u 'xvarrah vičārēnīt yuttārīh...*

« Et avec l'éclat et le *xvarrah* divins il disposa que ce tiers inférieur du ciel serait séparé. »

Ce qui suit explique qu'il s'agit de la lutte menée par le monde du mal dans l'isolement jusqu'à la défaite inexorable des derniers jours.

(1) V. plus haut, p. 115.
(2) Cf. aussi *ibid.*, 131.
(3) Cf. BAILEY, *Zoroastrian Problems*, 141.

Ces passages tendent à préciser la notion du *xvarrah* : principe d'action, attribué à tout être faisant partie de la bonne création et lui permettant d'atteindre le but qui lui est assigné dans le grand combat cosmique. Ce *xvarrah* est ainsi celui du Créateur. Inversement, le Mauvais Esprit n'arrivera pas à ses buts, ne disposant pas du *xvarrah* du Créateur. A la suite de la pluie Markūsān, quand la plus grande partie des mortels auront péri, le monde sera repeuplé par les hommes, les animaux et les plantes (...) qui seront sortis du *var* fait par Yam : c'est que le Créateur avait tout prévu. Mānuščihr ajoute :

DD 37.96 : *'hač-ič 'hān awdīh paitākīhēt 'nē matan i Ēnāk Mēnok 'o spurrīh i 'hān i Dātār xvarrah 'o har čār*

« et de ce miracle il est évident que le Mauvais Esprit n'atteint pas la plénitude du *xvarrah* du Créateur (qui dispose) d'un moyen contre tout. »

D'une manière analogue, *DD* 37.88 « le *xvarrah* de la pure et vraie religion des *yazat* » est conçu comme contenant suffisamment de forces pour s'opposer avec succès à la loi dēvique.

Arrêtons-nous encore un moment sur un aspect de la « fonction propre » des différents héros de la lutte cosmique. L'œuvre en vue de laquelle chacun d'eux a été créé ne peut être accomplie qu'à une époque déterminée ; d'autre part, un bien ou une action doivent avoir été « formés » pour pouvoir être réalisés. Ces deux conceptions sont essentielles pour l'image historique des écrits pehlevis et notamment du *Dātastān i dēnīk.*

Nous avons vu ce que dit Mānuščihr au § 34 s. de son grand chapitre cosmogonique. Les *fravahr* des justes préexistent à leur apparition terrestre ; pour prendre part à la grande lutte, elles reçoivent un revêtement *gētē* et rejoignent au moment donné leur semence donnant ainsi naissance aux héros qui doivent accomplir l'œuvre de l'époque.

La préexistence des héros à leur apparition terrestre a comme contrepartie la continuation de leur activité après la mort (1) ; l'idée mérite d'être rappelée ici, elle ajoute un trait essentiel à l'image que nous étudions ici.

§ 63. *LE MÉCANISME DE L'ÉVOLUTION*

Revenons maintenant un peu en arrière pour approfondir l'image que nous avons dressée du temps limité et de son évolution. Déjà, selon le *Fravartīn yašt* les luminaires, une fois mis en mouvement, évoluent implacablement vers le but qui leur est assigné et qui est la Rénovation. Un texte du troisième livre du *Dēnkart* permet de voir plus clair. Créé à l'origine au milieu du Ciel, le Soleil fut déplacé de quatre doigts vers le bas au moment de l'Assaut. De sa nouvelle position, il

(1) V. plus haut, p. 106 ss.

tend à rejoindre sa place primitive et amènera ainsi, en quatre mouvements, la Rénovation. Les mouvements en question coïncident avec la fin des millénaires de Zoroastre, d'Ušyatar et d'Ušyatarmāh, ainsi qu'avec celle des cinquante-sept années de Sōšāns :

DkM 173.1-174.14 : *'Apar 'pat čand *vazišn xvaršēt 'apāč 'o asmān bālist 'kū Dātār 'pat bundahišn 'dāt ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

*'Hēt xvaršēt 'apāč 'o bālist asmān 'kū Dātār 'pat bundahišn brēhēnīt 'pat čahār *vazišn 'rasēt. 'oh-ič 'hač Dēn nikēž Dātār xvaršēt bundahišn 'pat bālist asmān 'estātak frāč 'dāt 'hač bālist 'čahār angušt čēgon angušt angušt andargās andargās 'hān i 'ul tar 'pat andarakīh nērokomandtar paitāk frotīhīt. 'andar ham sahmān 'pat hamdahišnīh sūt hamēšak-raβišnīh 'tā fraškart raβāk 'bē kart 'u-š 'andar hamēšak raβišnīk dāmān 'hač Dātār āpurišn hamāk ož āhang 'apāč matan i 'o 'hān i bālist 'i-š bundahišn 'kū pat-iš fratom frāč 'dāt u 'andar framānīk ham dahišn sūt-raβišn 'tā fraškart 'pat ož i 'xvēš āhang hand hand 'ul franāmišnīh i 'o 'hān bālist. 'u-š āhang i 'hač 'hān ož 'hač dēn mazdēst raβākīh 'pat ahraβ Zartuxšt frāč ogon i Zartuxštān hazangrokzim frajām 'apāč 'o ēvak angušt i 'hač adar 'o apar fratom andarak-gās i 'xvānīhēt xvaršēt fratom *vazišn i 'apāč 'o asmān bālist u astišn i 'pat ham andarak-gās 10 'roč u 'šap drang. Ušyatarān hazangrokzim frajām 'pat vēš āhangīh ož 'apāč 'o 'do angust i 'hač adar 'o apar ditīkar andarak gās 'xvānīhēt u ditīkar vazišn i 'apāč 'o asman bālist 'estišn i 'pat 'hān vēš nērok andarak-gās 20 'roč u 'šap *drang. Ušyatarmāhān hazangrokzim frajām 'pat apartar āhangīh 'i-š ož 'apāč 'o 'sē angušt 'hač adar 'o apar, sitīkar vēs nēroktar andarak gās i 'xvānīhēt xvaršēt sitīkar vazišn i 'apāč 'o asmān bālist 'estišn 'pat ham vēš nēroktar andarak <gās> 30 'roč u 'šap drang. u 57 'sāl i Sošāns frajām 'pat apartom ož 'i-š āhang 'apāč 'o 'čahār angušt i 'hač adar 'o apar i 'xvat 'hast asmān bālist 'kū-š 'pat bun 'estišnīk brēhēnišn u dahišn 'būt u ham dahišn sūt-'estišnīh 'pat bun *bagān 'i-šān 'hač ēβgat 'rasišn i tan i pasēn apēčak 'apāč kartārīh dām 'pat čahārom xvaršēt *vazišn 'o asmān bālist mat 'bavēt 'ēt 'hast 'kē 'kad ['kad] 'tā xvaršēt 'pat 'čahār vazišn 'o asmān bālist matan.*

« Sur le nombre des mouvements effectués par le Soleil vers le sommet du Ciel où le Créateur l'a créé à l'origine ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« Le Soleil reviendra au sommet du Ciel, où le Créateur l'avait formé lors de la création originelle, en quatre mouvements. Voici ce que la Religion enseigne à ce sujet : Le Créateur produisit, lors de la création originelle, le Soleil au sommet du Ciel. Du sommet il le fit descendre de quatre doigts, chaque doigt formant une station intermédiaire ; la force de celles-ci croît en progressant vers le haut. De la même façon, il mit en branle la permanence du profit pour la création entière jusqu'à la Rénovation. Dans les créatures durables le Créateur produisit une force tendant au retour au sommet de leur création originelle, là où elles avaient été créées à l'origine. Dans le développement du profit de toute la création, selon ses ordres, jusqu'à la Rénovation, elle progresse peu à peu, par la force de ses tendances

propres, vers le sommet. Cette tendance de cette force vient de la propagation de la religion mazdéenne à partir de Zoroastre. Ainsi, à la fin du millénaire de Zoroastre, il reviendra d'un doigt plus haut rejoignant la première station intermédiaire qui s'appelle « le premier mouvement du Soleil vers le sommet du Ciel ». — Dans cette station intermédiaire, il restera dix jours et dix nuits durant. — A la fin du millénaire d'Ušyatar, la force de cette tendance étant plus grande, il remontera de deux doigts et rejoindra la deuxième station intermédiaire très forte qui s'appelle « le second mouvement du Soleil vers le sommet du Ciel ». Dans cette station intermédiaire très forte, il restera vingt jours et vingt nuits durant. — A la fin du millénaire d'Ušyatarmāh, la force de cette tendance étant supérieure, il remontera de trois doigts et rejoindra la troisième station intermédiaire plus forte qui s'appelle « le troisième mouvement du Soleil vers le sommet du Ciel ». Dans cette station intermédiaire plus forte, il restera trente jours et trente nuits durant. — A la fin des cinquante-sept années de Sōšāns, la force de cette tendance étant suprême, il remontera de quatre doigts et se trouvera au sommet du ciel, là où il avait été formé et créé lors de la création originelle. Toutes les créatures jouiront du profit grâce à leur ...?... de l'Assaut. L'avènement du Corps Futur et la pure reconstitution de la création auront lieu par le quatrième mouvement du Soleil vers le sommet du Ciel. C'est cela la remontée du Soleil vers le sommet du Ciel en quatre mouvements. »

Dans un autre texte du même livre, la représentation reçoit une formulation un peu différente :

DkM 390.20-392.22 : *'Apar zamānak bāg bāg druj 'o Spēnāk Mēnok dāmān škifttar košišn ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'hēt druj pēš 'hač kanārak paitākīh i zamān 'pat tarmēnītan Dātār 'u-š dahišnān nērok u 'apar mat mēnītan i 'hān i 'xvēš zor martom košišn 'apar an-'hast-kārīh* (1) *i Dātār 'u-š dahišnān 'būt.* [2] *u 'kad 'pat Dātār vispākāsīh šnāxtan drang i 'apar bavandak* [*u*] *stuβīh druj 'hač košišn hand drang čand ham druj pat-iš kartan 'hān-iš zurmitoxtīhā patvāstīt 'o uzmāyišnīk košišn druj '*hištan.* [3] *u zamān i 'apar drang 'pat raβēnītan i xvaršēt 'hač bālist* [*u*] *āhangīh kanārak osānītan vināst druj košišn 'apāč 'o patērān sačišn i hamdrang 'pat 'apāč nihaxtan i xvaršēt 'hač raβišn 'apakantan.* [4] *škifttar 'pat bundahišn košītan 50* (?) *'roč šapān frajām 'pat Dātār ož 'apar 'hač ham košišn stuβīhastan xvaršēt 'hač bālist āhangīh 'bē '*raft.* [5] *u 'dīt 'pat Zartuxštān hazangrokzim nazd frajāmīh 'apāč 'o hamkošišn matan u škift košītan 'hān-ič rād 10 roč šapān drang Zartuxštān hazangrokzim frajām 'rasišn i Ušyatar bun 'o Ohrmazd hampursakīh i astišnīh xvaršēt 'pat bālist āhangīh 'pat Dātār ož 'hač-ič 'hān košišn stuβīhastan xvaršēt 'hač 'hān gās 'apāč 'o raβišn sačēnītan i 'han drang matan.* (...). [6] *u 'hač 'hān 'pas 'pat Ušyatarān hazangrokzim nazd-frajāmīh 'apāč 'o košišn matan u škift 'hān-ič* [*i*] *rād 20 'roč šapān ham drang i Ušyatarān hazangrokzim frajām u 'rasišn i Ušyatarmāh 'o Ohrmazd hampursakīh bun* <*u*> *ēstišnīh xvaršēt 'pat bālist āhangīh 'pat Dātār ož 'hač-ič 'hān gās *raβišn u sačē-*

(1) *An-'hast* n'équivaut pas à *an-ast* « calomnie ».

nītan i ʿhan drang matan. [7] *u ʿhač ʿhān ʿpas ʿpat Ušyatarmāhān hazangrokzim nazd frajāmīh ʿapāč ham koxšišn matan škifttar košītan ʿhān-ič rād 30 ʿroč sapān drang i Ušyatarmāhān hazangrokzim frajām ʿrasišn i Sūtomand Pērožkar bun ʿo hampursakīh i Ohrmazd u astišnīh xvaršēt ʿpat bālist āhangīh ʿpat Dātār ož ʿhač košišn bavandak [u] stuβīhastan u xvaršēt ʿhač bālist [u] āhangīh ʿbē ʿraftan.* [8] *uzītan 57 ʿsāl ʿandar xvatāyīh i Sūtomand i Pērožkar ʿpat ʿhān i ʿoy Dātār ʿapar ʿburt gurtīh hamāk druj u gurtīh vānītan u druj škast afzārīhā ʿxvat akārīhā ʿapāč ʿo būm gristak <u> ʿapakantan Veh Dēn ākāsīh.*

[9] *u hamē andar ʿhān košišn i druj hand drang i hačapar <ni>pišt ʿestišn i xvaršēt ʿhač druj škifttar košišnīh saxtīh oβām u anākīh i ʿapar ʿmartom apārīk dāmān i Ohrmazd vēš mat u ʿbavēt.*

« Sur les différentes divisions du temps où la *druj* attaque le plus violemment les créatures du Saint-Esprit ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Avant qu'apparaisse la limite du temps, la *druj* crut avoir la puissance de s'opposer au Créateur et à ses créatures et attaqua. Elle lutta, avec ses propres forces, pour faire disparaître le Créateur et ses Créatures. [2] Mais quand, grâce à son omniscience, le Créateur sut la durée nécessaire pour affaiblir complètement la *druj* dans la bataille, il laissa pour l'épreuve armée, à la *druj*, la période égale à celle pour laquelle elle avait mensongèrement menacé d'arriver à ses buts. [3] Pour détruire la limite du temps fixé par la course du Soleil en haut, la *druj* lutte pour empêcher cette période de s'écouler en retenant le Soleil pour qu'il ne tourne pas. [4] Elle lutta très violemment au moment de la création originelle, mais au bout de cinquante (?) jours et nuits fut paralysée par la force du Créateur tandis que le Soleil partait d'en haut.

« [5] Pour la seconde fois elle reprendra la même lutte à l'approche de la fin du millénaire de Zoroastre et luttera avec violence : pour cette raison, dix jours et dix nuits durant, à la fin du millénaire de Zoroastre, quand Ušyātar sera sur le point de commencer son entretien avec Ohrmazd, le Soleil s'arrêtera en haut. Par la force du Créateur, elle sera vaincue dans cette lutte également. Le Soleil quittera cet endroit et reprendra sa course pour que cette période s'écoule. [6] Plus tard, elle reprendra la lutte à l'approche de la fin du millénaire d'Ušyatar et luttera avec violence : pour cette raison, vingt jours et nuits durant, à la fin du millénaire d'Ušyatar, quand Ušyatarmāh sera sur le point de commencer son entretien avec Ohrmazd, le Soleil s'arrêtera en haut. Mais par la force du Créateur le Soleil quittera cet endroit et reprendra sa course pour que cette période s'écoule. [7] Plus tard, à l'approche de la fin du millénaire d'Ušyatarmāh, elle reprendra la même lutte et luttera avec plus de violence : pour cette raison, trente jours et nuits durant, à la fin du millénaire d'Ušyatarmāh, quand le Sauveur Victorieux sera sur le point de commencer son entretien avec Ohrmazd, le Soleil s'arrêtera en haut. Mais par la force du Créateur, elle sera paralysée complètement. Le Soleil cessera de monter. [8] Cinquante-sept années s'écouleront sous le règne du Sauveur Victorieux. Par la force combative qui lui sera conférée par le Créateur, toute la force combative de la *druj* sera vaincue. Les armes brisées, foncièrement impuissante, la *druj* sera rejetée dans son terrier primitif. — Voilà ce qu'enseigne la Bonne Religion.

« [9] Toutes les fois où, pendant cette attaque de la *druj*, à l'approche

de la période décrite plus haut pendant laquelle le Soleil s'arrêtera dans son cours, la lutte violente de la *druj* amènera des temps durs et des malheurs nombreux pour les hommes et les autres créatures d'Ohrmazd. »

Certains détails diffèrent ici de ceux à quoi nous ont habitués les autres textes (1). L'arrêt du Soleil n'est pas un miracle imputable au Sauveur à venir, mais résulte de l'action de l'adversaire dont le but est d'arrêter la marche du temps ; loin de représenter un mouvement de retour vers le Centre, c'est un essai infructueux de le freiner.

Différences mineures cependant ; comme ailleurs, le mouvement des luminaires détermine la marche inexorable du temps vers la Rénovation. La *druj* lutte contre ce dessein, et suscite toujours de nouveaux monstres ; dans son omniscience, Ohrmazd prévoit les contrefaçons et leur oppose ses propres créatures. Les créatures d'Ohrmazd se trouvent ainsi en quelque sorte conditionnées par celles d'Ahraman. Zoroastre ne peut obtenir d'immortalité parce que le *karap* Tūr-i Brātroxš, créé par Ahraman pour qu'il le tue, deviendrait automatiquement immortel (2). Le meilleur des hommes doit mourir. Celui qui le tuera sera rangé parmi les quelques scélérats dont la scélératesse égale celle d'Ahraman (3), son crime sera sans pareil. Il doit néanmoins avoir lieu, pour que le temps puisse poursuivre sa marche, pour que la Rénovation puisse être accomplie. C'est toute la fonction de la mortalité individuelle et de sa compensation, la procréation.

Précisons ici en quelques mots la doctrine historique du zoroastrisme. Au moment de l'Assaut du mal, Ohrmazd crée le *gētē* qui doit évoluer dans le temps. Le temps de la lutte est limité, Ahraman est coupé de ses bases. Le moment de l'Assaut marque le sommet de la puissance du mal. Désormais, toute l'évolution sera orientée vers la Rénovation où, le bien et le mal étant séparés, le mouvement s'arrêtera définitivement. Elle sera l'œuvre des hommes dont chacun aura à accomplir une tâche définie, nécessairement limitée dans le temps — par le fait que dans l'intérêt même de l'élimination du mal, l'homme est mortel — et aussi dans son extension, et qui consistera à combattre et à vaincre une *druj* déterminée. Pour la mener à bien, les hommes disposent du secours du *xvarrah* ; c'est le temps qui dispensera le *xvarrah* comme c'est lui qui déterminera l'époque où la tâche de tel homme pourra être réalisée. A ce moment, des *fravahr* préexistantes descendront du *mēnok* et se joindront chacune à leur propre substance, donnant ainsi naissance aux héros qui accompliront « l'œuvre de l'époque ». Après la mort des héros, leurs *fravahr* remonteront au troisième Ciel et continueront la lutte,

(1) Cf. pourtant le texte du *Fravartīn Yašt*, plus haut, p. 391 s., qu'il est possible d'interpréter comme indiquant qu'à l'origine les astres étaient immuables à cause des attaques des *dēv*.
(2) *RHR* 155.151 ss.
(3) *DD* 72.8 ; *Dk* 9.10.3.

patronnant le combat contre la *druj* qu'elles auront combattue de leur vivant.

Cette image du monde est celle d'une machine bien réglée qui met en œuvre à un moment donné juste la partie qu'il faut de son mécanisme ; tout le reste demeure à l'état du *mēnōk* ou y revient après le court passage dans le *gētē*, nécessaire pour la Rénovation finale.

Écoutons maintenant de nouveau Mānuščihr :

DD 36 : [1] *35-om pursišn. ʿhān i pursīt ʿkū ʿoyšān *ʿkē ʿandar fraškartārīh ʿandar apāyend ʿkē ʿhend ʿkē ʿbavend čēgon ʿbavend ?*

[2] *Pāsaxv ʿēt ʿkū apāyišnīkān i ʿpat ʿhān i pašom kār dokān-ič ošmurt drāz ʿčē Gāyokmart-ič Yam šēt u Zartuxšt Spitāmān ašokān rat u ʿvasān ʿvazurg spāsān afzār i fraškart frajāmēnīt rād brīhēnīt ʿušān ʿvazurg awd u afčīrišnīk rādēnītārīh ʿapar ʿraft i ʿo kartan fraškart ʿ*kart.* [3] *ʿpat-ič ʿhān i fraškart-nazdīkīh Sāmān Karsāsp ʿkē Dahāk vānēt u Kai Hosroy ʿkē ʿhač Vāy i dērangxvatāy vitārēnēt u Tos u Vēv apākān apārīk čand ʿvazurg kunišnān ayyār ʿhend i fraškartārīh.*

[4] *ʿbē ʿhān i vāspuhrakānīktar 7 guft ʿēstēt ʿi-šān ʿnām Rošnčašm Xvarčašm Fradatxvarrah Vardat-ʿxvarrah u Kāmak-nyayišn Kāmak-sūt u Sošāns,* [5] *čēgon guft ʿēstēt ʿkū ʿandar 57 ʿsāl i ristāxēžišnīh zamānak Rošnčašm ʿpat Arzah u Xvarčašm ʿpat Savah u Fradat-ʿxvarrah ʿpat Fradatafš Vardat-ʿxvarrah ʿpat Vidatafš Kāmak-nyāyišn ʿpat Vorūbaršt Kāmaksūt ʿpat Vorūjaršt u Sošāns ʿpat Xvaniras i bāmīk apēčak patvast ahoš* [6] *bavandak hamēnišnīh u spurīkīhā dānišnīh pur-ʿxvarrahīh i ʿhar haftān fraškart-kartārān ēton awd ʿkū ʿhač kišvar ʿbē ʿo kišvar ʿhar ēvak ʿo 6 haknēn ēton hampursend čēgon ʿnūn ʿmartom ʿo hamvēnisnīh hamgoβišnīh u hamkunišnīh ʿpat uzvān ēvāk ʿo ʿdit ʿsaxvan ʿgoβend hampursakīh ʿkunend.*

[7] *ham pašom kunišnān ʿpat 6 ʿsāl ʿandar 6 kišvar, ʿpat 50 ʿsāl ʿandar Xvaniras bāmīk amarkīh vīnārend hamē zivandakīh u hamē sūtakīh raβākēnend ʿpat ayyārīh zor ʿxvarrah i visp ākās Spēnāk Mēnok Dātār Ohrmazd.*

« [1] Trente-cinquième question. Vous demandez : « Ceux qui sont « nécessaires pour accomplir la Rénovation qui sont-ils ? Qui seront-ils ? « Comment seront-ils ? »

« [2] Réponse : Énumérer en détail ceux qui sont indispensables pour cette œuvre la plus excellente serait chose longue ; car déjà Gāyōmart, Yamšēt et Zoroastre le Spitamide, le chef des justes, ainsi que plusieurs autres serviteurs éminents avaient été créés comme instruments de l'achèvement de la Rénovation et c'est d'eux que proviennent plusieurs arrangements merveilleux et splendides qui ont été préparés en vue de la Rénovation. [3] A l'approche même de la Rénovation un Sāmān Karsap qui doit vaincre Dahāk, un Kai Hōsrav qui doit l'emporter sur Vāy « longtemps « autonome », Tūs et Vēv et leurs compagnons, d'autres encore contribueront par leurs exploits à la Rénovation.

« [4] Mais ce sont les sept personnages suivants qui sont désignés en premier lieu comme devant être les auteurs de la Rénovation : ceux dont les

noms seront Rōšnčašm, Xvarčašm, Frādatxvarrah, Vardatxvarrah, Kāmak-nyāyišn, Kāmaksūt et Sōšāns, [5] ainsi qu'il est dit : Pendant les cinquante-sept ans de l'époque de la Rénovation, Rōšncašm sera l'immortel rattaché à Arzah, Xvarčašm à Savah, Frādatxvarrah à Frādatafš, Vardatxvarrah à Vidatafš, Kāmak-nyāyišn à Vōurūbaršt, Kāmaksūt à Vourūjaršt et Sōšāns au resplendissant Xvaniras. [6] La communauté parfaite des pensées des sept Rénovateurs, leur mode parfait d'existence, la plénitude de leur *xvarrah* sont à ce point miraculeux que chacun d'eux s'entretiendra avec les six autres d'un *kišvar* à l'autre, ainsi que les hommes le font maintenant, quand ils se rencontrent et s'accordent dans leurs paroles et actions en se parlant et s'entretenant. [7] Pendant six ans ils accomplissent la meilleure œuvre dans les six *kišvar* et pendant cinquante ans dans le Xvaniras resplendissant ; ils établissent l'immortalité et introduisent la vie éternelle et le bien-être éternel, avec l'aide de la force et du *xvarrah* de l'omniscient Esprit-Saint, Ohrmazd le Créateur. »

Telles sont les grandes lignes de la doctrine historique des textes pehlevis. Mais nous n'avons pas épuisé le sujet, plusieurs de ses aspects doivent encore être soulignés. Il y a lieu, tout d'abord, d'approfondir l'étude de son aspect fonctionnel et de montrer également comment l'échelonnement des héros fonctionnels dans le temps se trouve compensé par l'attribution du *xvarrah* non à un seul individu mais à toute la race. C'est ici que nous devons aborder le problème de la détermination fonctionnelle du Prophète. Le schéma fonctionnel n'est cependant pas le seul qui existe, il n'est même pas le plus fondamental. Une autre conception voisine découle de la prise de conscience de la position exceptionnelle de l'homme dans le cosmos et engendre l'image de l'Homme Parfait que nous devons étudier. Cette étude nous amènera directement à celle de la nature de la Religion mazdéenne et du rôle de la révélation, ainsi que de ses modalités.

§ 64. *LES PREMIERS ANCÊTRES*

Le système des héros fonctionnels que nous avons rencontré dans les textes cités jusqu'ici et qui, avec quelques changements secondaires, sera celui de l'épopée persane, n'est pas simple. Son principe de base est la tripartition fonctionnelle, mais il se combine avec d'autres, ce qui fait que la tripartition en question se répète à des niveaux différents.

Nous avons ainsi une série fonctionnelle de trois rois des sept continents dont la structure se complique aussi bien au début qu'à la fin. Une autre est celle des fondateurs des trois grands feux qu'il ne faut pas confondre avec celle des possesseurs des trois parties du *xvarrah* de Yama. En plus, chaque cercle mythique tend à former un système complet et le cercle de Kavi Vištāspa en fournit un exemple frappant, de même que la suite des Kayanides.

Nous ne pouvons analyser en détail tous ces systèmes qui ne présentent pour nous, ici, qu'un intérêt secondaire. Nous nous bornerons à

relever des traits qui ont quelque importance pour la compréhension de l'image traditionnelle du Prophète. Pour le reste, la simple constatation du caractère fonctionnel du système doit suffire.

Plus important est le fait que les premiers parmi ces héros mythiques se situent en dehors du système fonctionnel. C'est compréhensible aussi bien pour Gayomart, qui est un prototype, que pour Mašī et Mašānī, ancêtres biologiques de l'humanité actuelle. En instituant des métiers, ces derniers jettent les bases de la différenciation fonctionnelle qui devient possible à la suite de la dispersion de leurs descendants (1).

Un texte du troisième livre du *Dēnkart* souligne cette position spéciale de Gayomart et de ses descendants (2) :

DkM 229.1-231.11 : *'Apar 'hān i hambāyītak martom 'hač bun aparmānd ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt hambāyītak 'martom 'hač bun aparmānd advēnak 2 i 'hast ēvak baxtīk u <ēvak> *ayuxtīk.* [2] *baxtīk xvatīh u vimand i ostīkān hangartišnīk. u *ayuxtīk čēgonīh vartišnīk 'o kārān vartišnomand *ayuxtīk vīnārišn 'apar ostīkān baxtīk u ostīkān baxtīk kārīkīh u sūt 'hač vartišnomand *ayuxtīk.* [3] *'oh-ič 'martom xvatīh 'apar 2 vimand ēvak mēnokīk u ēvak gētīkīk.* [4] *<mēnokīk> axv ruβān 'u-š vimand 'ēn *axv 'hast 'ēt i hamvimand 'apāk Amahraspandān.* [5] *u gētīkīk astomand tanomand 'hān i 'kad 'nē 'apāk axv 'pat tanomandīh hamvimand gospandān ān-ič gētē-dahišnān i tanomand 'bē 'nē axvomand. u axv Amahraspandān axvīh xvatāyīh. u 'pat vartišnomandīh tanomand u 'pat gētē-afzārīh apāyišnīk 'xvānīhēt axv i astomand.* [6] *martom xvatīh 'u-š vimand 'andar anēβgatīkīh axv i astomand <i> amark čēgon Gayomart pēš 'hač ēβgatīkīh '*būt u 'hamist 'martom 'pat tan i pasēn '*bavend. 'ēt i 'pat axvīh yut 'hač gospand, 'pat 'hān i gospand-ič tanomand 'nē axvomand. u 'pat tanomandīh yut 'hač Amahraspand, 'pat 'hān i Amahraspand axv(omand) 'nē tanomand.* [7] *'kē rād vimand-ič <i> 'martom 'andar apēčakīh axv i astomand <i> amark, 'andar ēβgatīk gumēčakīh axv i astomand <i> markomand.* [8] *u 'ēn 'hast xvātīh u vimand i baxtīk 'kē 'martom bun 'hač aparmānd čēgon xvatīh i martom axv i astomand 'u-š [u] vimand i 'andar apēčakīh axv i astomand <i> amark, 'hān i 'andar ēβgatīk gumēčakīh axv i astomand <i> mērāk.* [9] *'kē vimand i 'martom zindak i goβāk i mērāk guft brēh-ē i 'hač ham bun. 'u-š brēh i zindak i mērāk 'hač astomand tanomand i ēβgatīk gumēčakīh u 'hān i goβāk 'hač axv 'apāč 'grift 'čē goβākīh dānākīh 'apāk yazatīh axvīh ham.* [10] *u 'ēn-ič brēh 'andar vičārišn i Gāyokmart 'nām 'hān i 'andar ēβgatīkīh 'nihāt u 'pat 'hān 'kad Gāyokmart 'nām vičārišn*

(1) *Dk* 7.1.

(2) Selon Christensen, *Le premier homme*, 2.168, le passage serait sans intérêt tandis que Bartholomae, *Zum sassanidischen Recht*, 5.49-52, dit ne pas saisir la signification de *aparmand* ici. V. encore Bartholomae, *op. cit.*, 3.39 ; Pagliaro, *RSO* 19.1940.287.

zivandakīh goβakīh i mērāk ; u 'andar apēčakīh go 'nām 'būt 'hast zindakīh i goβākīh nērok.

[11] *u 'hač yuxtīk čēgonīh i martom 'hač būn aparmānd ēvak tarskāyīh adarīh 'andar Dātār būn i dēn u dātastān. u 'ēn čēgonīh 'pat aparmānd i 'hač-ič Mašī 'oh-ič Mašī 'nām vičārišn tarskāy ēvāč i 'narīh u Mašānī 'nām vičārišn tarskāy ēvāč i 'mātakīh.* [12] *u ān 'i-šān aparmāndīk čēgonīh 'hač bun sūtomand pur patvandīh i 'o fraškart 'pat 'hān i 'kād 'pat Veh Dēn 'o fraškart patvandend u pat-iš ham dahišn sūt fraškart 'dahend. Martom 'ēn čēgonīh 'pat aparmānd i 'hač-ič Syāmak Fravāk. 'oh-ič Syāmak u Fravāk 'nām vičārišn sūt frāč patvandišnīh 'hān-iš dātastān sūtēmand fraškart pur patvandīh.* [13] *u ān 'i-šān aparmāndīk čēgonīh 'hač bun gēhān varzītārīh u gēhān rādēnītārīh ['nām vičārišn patvandišnīh] u gēhān varzītārīh 'pat gēhān rādēnītārīh šāyēt gēhān rādēnītārīh 'pat gēhān varzītārīh vīnārišn. 'pat 'har 2 dām parvarišn vīnārišn patvandišn i 'o fraškart. u 'ēn čēgonīh 'pat būn aparmānd i 'hač Vaikart u Hošang.* [14] *'oh-ič <V>aikērēt 'nam vičarišn varzišnkartārīh u Hošang 'nām vičarišn 'o 'šahīh āhang vāspuhrakānīk čēgonīh i 'pat martom xvatīh mazdēst.* [15] *'oh-ič martom 'pat 'ēn 5 aparmāndīk mātīkān čēgonīh ; astuβānīh dānākīh 'hač Gāyokmart ; u adarīh i 'hač Maši u Mašānī ; u sūtomand patvandīh 'hač Syāmak u Fravāk ; u gēhān-varzītarih gēhān rādenītārīh 'hač Vaikērēt u Hošang, vīnārend dām rādēnend gētē patvandend pur-raβišnīhā 'o fraškart u vānend druj <u> 'kunend ham dahišn sūt fraškart 'andar axvān.*

« Sur l'héritage primordial de tous les hommes ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] L'héritage primordial de tous les hommes est de deux sortes, l'attribué et l'ajouté. [2] L'essence de l'attribué et sa définition sont : « fondamental « et total » ; la qualité de l'ajouté est : « transformable en vue des actions « et soumis au changement ». L'ajouté est basé sur l'attribué qui est fondamental ; et l'attribué fondamental tire son activité et son profit de l'ajouté soumis au changement. [3] Ainsi, l'essence des hommes est également susceptible d'une double définition, mēnōkienne et gētīkienne. [4] Quant à la première, c'est *axv*, l'âme ; sa définition est « douée d'un *axv* », et cette définition est commune avec celle des Amahraspand. [5] La gētīkienne est « matériel et corporel » ; quand elle n'est pas accompagnée d'*axv*, cette définition — parce que contenant le mot « corporel » — s'étend également aux animaux et aux autres créatures du *gētē* qui ont un corps mais n'ont pas d'*axv*. L'*axv* est la souveraineté des Amahraspand. Étant corporel, subissant des changements, étant nécessaire pour agir dans le *gētē*, il est appelé « être *(axv)* matériel ». [6] L'essence de l'homme et sa définition à l'état exempt d'Assaut sont « être matériel immortel » ; ce fut le cas de Gayōmart avant l'arrivée de l'Assaut et ce sera celui de tous les hommes au Corps Futur. Il se distingue d'un animal par son *axv*, l'animal ayant un corps mais pas d'*axv*. C'est par son corps qu'il se distingue des Amahraspand, les Amahraspand ayant un *axv* mais pas de corps. [7] C'est pourquoi la définition de l'homme à l'état pur est « être matériel immortel », et dans le mélange provoqué par l'Assaut « être matériel mortel ». [8] C'est l'essence

et la définition attribuées qui constituent l'héritage primordial de l'homme : son essence est « être matériel » ; et sa définition à l'état pur est « être maté« riel immortel », et dans la confusion provoquée par l'Assaut, « être maté« riel mortel ». [9] Celui qui donne comme définition de l'homme « vivant, « raisonnable et mortel », affirme quelque chose d'équivalent. Il a pris la forme « vivant et mortel » au « matériel et corporel dans la confusion provo« quée par l'Assaut », et « raisonnable » à l'être *(axv)*. Car « être raisonnable « et sage » est identique à « posséder la maîtrise *(axvīh)* et le caractère des « *yazat* ». [10] La même forme est présente dans l'explication du nom de Gayōmart qu'il reçut postérieurement à l'Assaut ; car l'explication du nom de Gayōmart est « vie et raison mortelles ». A l'état de pureté il portait le nom de *gō*, c'est-à-dire « vie, raison et force ».

« [11] La première des qualités ajoutées possédées par les humains et leur revenant de leur héritage primordial est la piété et la soumission au Créateur, fondement de la Religion et de la légalité. Cette qualité leur vient de l'héritage de Mašī (et de Mašānī). L'explication du nom de Mašī est « parole « pieuse de l'homme » et de celui de Mašānī « parole pieuse de la femme ». [12] Une autre qualité qui leur vient de leur héritage primordial est leur liaison complète et fructueuse avec la Rénovation ; c'est qu'ils se relient par la Bonne Religion à la Rénovation et qu'ils accomplissent la Rénovation profitable à la création entière. Les hommes ont hérité cette qualité de Syāmak et de Fravāk. L'explication du nom de Syāmak et de Fravāk est « transmission du profit » et « pleine transmission jusqu'à la Rénovation « profitable de la loi » (?). — [13] Une autre qualité qui leur vient de leur héritage primordial est la culture du monde et le gouvernement du monde. L'établissement et le progrès de la culture du monde ne peuvent se faire que par le gouvernement du monde tandis que le gouvernement du monde s'établit par la culture du monde. Les deux rendent possibles l'alimentation des créatures, leur organisation et leur succession jusqu'à la Rénovation. Cette qualité vient de l'héritage primordial de Hōšang et de Vēkart. [14] L'explication du nom de Vēkart est « l'œuvre de l'agriculture » et de celui de Hōšang « tendance suprême vers la royauté » : c'est la plus grande qualité qui revient aux hommes par leur essence.

« [15] Ainsi donc, grâce aux cinq qualités héréditaires suivantes : profession de la sagesse qui leur vient de Gayōmart, humilité qui leur vient de Mašī et Mašānī, procréation profitable qui leur vient de Syāmak et de Fravāk, culture et gouvernement du monde qui leur viennent de Vēkart et de Hōšang, les hommes organisent les créatures, gouvernent le monde, se succèdent en grand nombre jusqu'à la Rénovation, l'emportent sur la *druj* et créent le profit de toutes les créatures, la Rénovation de l'existence. »

Il convient de dire ici quelques mots en guise de commentaire.

Le fait le plus remarquable de cette psychologie est la place prépondérante qu'y tient le *axv*, place qui ne s'expliquerait pas si le mot avait ici simplement la valeur du « souffle vital » (1). Le libellé même du § 5 nous indique que les docteurs pehlevis ont pensé en même temps à un autre *axv*, av. *ahu* « maître ». Cette valeur apparaît également dans *DkM* 241.16 s ; *ruβān 'hast axv xvatāy i 'apar tan* (2). On comparera,

(1) NYBERG, *Hilfsbuch*, 2 s.v.
(2) Cf. BAILEY, *Zoroastrian Problems*, 99.

d'autre part, *DkM* 209.8 s. : *ēvak dām-raβākīh rād ož i axvīh xvatāyīh u ratīh dēn dātastān 'andar gēhān vīnārišn.*

« un autre (conseil) est d'organiser, pour favoriser le progrès de la création, la force de maîtrise (royauté) et celle de la *ratīh* (légalité religieuse) dans le monde. »

Une troisième source de pehl. *axv* fut indiquée par M. Zaehner : l'av. *aŋhvā* « énergie » ou « volonté » (1). C'est cette triple étymologie qu'il faut avoir présente à l'esprit pour comprendre les spéculations des théologiens pehlevis sur une expression comme *axv i astomand*. Car si l'expression avestique *aŋhuš astvā* signifie « être matériel » (ou « existence matérielle »), son équivalent pehlevi est autrement chargé de sens. On le comprend parfois comme l'équivalent « avestique » de *āzāt kām* « libre arbitre » (2), on y voit la désignation de l'homme et notamment, comme dans notre texte, une allusion à sa supériorité sur les autres créatures et sa situation intermédiaire entre les divinités et les animaux.

L'« explication » du nom de Gayomart est conforme à son étymologie en ce qui concerne les deux épithètes de *zīvandak* et *mērāk*. Quant à *goβāk*, l'hypothèse du P. de Menasce (3) et de M. Zaehner (4) paraît être la bonne ; il s'agit d'une contamination de l'ancien couple *zīvandak mērāk* par le couple *mērāk goβāk* gr. θνητὸς λογικός. — Les « explications » des autres noms des héros cités relèvent de la plus pure fantaisie ; dans certains cas, l'allitération y joue un rôle ; ainsi Fravāk : *fraškart*, Syāmak : *sūt-* ou encore Vaikērēt : *varzišn-*, mais elle n'est pas essentielle. Pour Mašī et Mašānī, on s'en passe bien sans pour autant sacrifier le principe de lire dans le nom de chaque héros l'essentiel de sa fonction.

Le schéma fonctionnel à qui nous avons affaire est ici constant dans tous les textes mazdéens qui traitent de l'origine de l'humanité, bien que la forme adoptée soit un peu aberrante et que la spéculation théologique qui s'y rattache présente quelques traits spécifiques. La différenciation fonctionnelle enseignée est essentiellement la même que celle qui revient dans le premier chapitre du septième livre du *Dēnkart* par exemple ou dans les autres textes parallèles qui remontent en dernière analyse au *Cihrdāt nask* du canon sassanide (5).

L'héritage de Gayomart permet aux hommes de professer la sagesse, ce qui les habilite à acquérir les autres connaissances et à assumer d'autres fonctions. Que Mašī et Mašānī soient ensuite posés comme modèles de l'humilité paraît plus étrange, mais s'explique par certains traits de leur mythe (6). Le reste est connu : la fabuleuse fécondité de

(1) *Zurvan*, 53 n. 1.
(2) *Loc. cit.*
(3) *JA* 1942-45.339.
(4) *BSOAS* 17.1955.232 ss.
(5) V. l'introduction à notre édition de *Dk* 7.
(6) V. notre commentaire de *Dk* 7.1.9 ss.

Syāmak et de Frāvak comme la fondation de la royauté et de l'agriculture par Hošang et son frère.

Insistons ici tout d'abord sur l'idée même de l'héritage. Elle est moins insolite dans ce contexte qu'il ne paraît au premier abord. Certes, il ne s'agit pas d'héritage au sens biologique. C'est plutôt la faculté de se conformer à certains archétypes institués par les premiers ancêtres, voire l'existence de certaines institutions qui fondent la structure sociale et qui, seules, doivent rendre possible la Rénovation.

L'idée de l'héritage biologique n'est cependant pas complètement absente. Elle prend la forme de l'attribution de certaines fonctions non pas à un individu mais à toute une race. Nous l'avons déjà vu plus haut, à propos du *xvarrah* : le temps qui distribue le *xvarrah* le confère tout d'abord à une race et à l'intérieur de cette race seulement à un individu. Les Aryens possèdent un *xvarrah* dont le Tourien Frahrasyan ne peut s'emparer. Zoroastre a le sien et les Kayanides ont le leur qui leur permet d'exercer la royauté. C'est parce qu'elles possèdent un *xvarrah* déterminé que certaines races sont habilitées à exercer certaines fonctions. Les premiers ancêtres n'ont institué qu'un cadre général à l'intérieur duquel a lieu une spécialisation de plus en plus grande tandis que s'établit une hiérarchie de races correspondant à la hiérarchie sociale. Le quatrième chapitre du cinquième livre du *Dēnkart* donne à cette doctrine la forme la plus explicite (1).

Après l'Assaut, le *xvarrah* s'incarna dans Fravāk et fut refusé aux collatéraux ; parmi les enfants de Fravāk, le *xvarrah* et les autres vertus furent transmis à Hošang et à Vēkart seulement, ce qui les habilita à établir la royauté et l'agriculture. La même sélection fut opérée à chaque nouvelle génération, le *xvarrah* et les vertus furent toujours transmis en ligne directe : le *xvarrah* de la royauté fut transmis ainsi par filiation de Taxmorap à la Majesté présente ; les Kayanides qui exercent la royauté sont toujours de la même race. Les choses sont analogues en ce qui concerne les Zartruštroktom et le *xvarrah* de la religion, ainsi que les autres fonctions religieuses, réservées aux Aryens, la meilleure des races.

Une lignée de rois, une autre de prêtres, d'autres encore : tout cela à l'intérieur de la race aryenne, telle est l'image que nous transmet le texte.

Un texte du troisième livre du *Dēnkart* permet de préciser davantage l'image de la race royale :

DkM 292.1-17 : *ʿApar toxmak i ʿmartomān ʿandar ʿmartomān <v>āspuhrakāntar u vāspuhrakāntar xvatāyān toxmak ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.*

ʿHēt toxmak i hamāk martom Gāyokmart. U ʿandar Gāyokmart

(1) V. notre édition et les textes cités dans le commentaire, et ici plus haut, p. 52 ss.

*<v>aspuhrakān toxmak i xvatāyān. u ʿhač Fravāk baxtakīh ʿapar 4 i zahak ʿpus Hošang u Angat u Ayangat u Tāž. U vāspuhrakāntar ʿandar Hošang toxmak *Ērič i Ērān *nyāk. zahak ʿhač Nēryosang yazat kartan i ʿapar Mānuščihr i Ērān dahyupat vāspuhrakāntom ʿandar Mānuščihr toxmak ʿhač ham Nēroksang yazat varžkartīh ʿapar Kai Kavāt i kayān nyāk-ič u dērpatāy xvatāyīh ʿhar ʿkū ʿbavētān ʿhač ʿēn 4 zahak. ʿkad hač-iš bahrīk anāpīhēt ʿadak-ič ʿapāč ʿo ēvak ʿhač ʿēn 4 zahak i xvatāyīh gumēxtan u ʿhān i kayān xvatāyīh čēgonīh ʿhān-ič i Mānuščihr u Hošang ʿhar 2 ʿandar ʿo fraškart avisānišnīk patvastan ʿpat ʿhān nazdīh ʿhān-ič i 3 toxmak i xvatāyīh ʿandar aβi-š gumēxtak u ʿo ham haft kišvar xvatāyīh ʿapar Kai Hosrav bālistīhastān paitāk.*

« Sur les races les plus nobles parmi les hommes et les races les plus nobles des rois ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« C'est Gayōmart qui est la semence de tous les hommes ; et parmi les descendants de Gayōmart, la race la plus noble est celle des rois. A partir de Fravāk elle se divise à travers ses quatre fils, Hōšang, Angat, Ayangat et Tāz. Parmi les descendants de Hōšang le plus noble est Ērič, ancêtre des Aryens ; ses descendants sont les plus nobles, le *yazat* Nēryōsang ayant engendré Mānuščihr, roi de l'Ērān. Parmi les descendants de Mānuščihr, c'est Kai Kavāt, l'ancêtre des Kayanides, engendré également par le *yazat* Nēryōsang. Là où il y aura une royauté durable, elle sera toujours exercée par l'une de ces quatre races. Quand elle s'affaiblit partiellement, même alors elle revient à l'une de ces quatre races royales. La royauté des Kayanides, ainsi que celle de Mānuščihr et de Hōšang se perpétueront sans interruption jusqu'à la Rénovation. A son approche, elle reviendra à ces trois races royales et atteindra son sommet en la personne de Kai Hōsrav qui exercera la souveraineté sur les sept *kišvar*. — Voilà ce qui est révélé. »

Dans d'autres textes du même écrit (1) on précise que la Bonne Religion revient aux Aryens tandis que la mauvaise est l'apanage des Arabes ; la première se perpétue parmi les descendants de Yam, la seconde parmi ceux de Dahāk. Les bons souverains descendent de Yam, les tyrans de Dahāk.

Le cas des autres fonctions est analogue. L'épopée persane en profitera pleinement. La fonction guerrière y sera héréditaire dans la famille sistanienne ; la majorité des héros des épopées secondaires seront descendants ou — plus rarement — ancêtres de Rustam. Selon la tradition ancienne, Frēton avait combattu Dahāk ; le *Kūš-nāma* racontera des luttes sans fin qu'auraient menées, contre Kūš, frère de Dahāk et son fils, Kūš-aux dents-d'éléphant (2), les ancêtres de Farīdun depuis Ābtīn et ses descendants jusqu'à Kai Ka'us.

Le cas de la geste sistanienne est particulièrement intéressant, car il permet de voir comment cette détermination « raciale » de certaines fonctions va de pair avec leur implantation géographique. Selon *Tārīḫi-*

(1) V. plus haut, p. 52 ss.
(2) V. *La Nouvelle Clio*, 4.1952.123 ss.

Sīstān (1), les dynastes locaux de cette province auraient servi comme *jahān-pahlavān* des rois sassanides. Si le fait est exact il expliquerait bien des traits de l'épopée iranienne. Le même écrit parle, d'autre part, du temple du feu de Karkoya dans le Sīstān en y ajoutant certaines précisions qui manquent dans d'autres sources. Ce temple, fondé par Rustam, était dédié à Karsāsp ; dans les premiers siècles de l'hégire des mages y chantaient encore des cantiques en son honneur (2).

Or, Rustam passe pour être le descendant de Karsāsp en même temps que l'ancêtre des dynastes sistaniens. S'il n'est pas un personnage historique, il apparaît comme tel ; il personnifie la dynastie sistanienne. Karsāsp, d'autre part, est le représentant mythique de certains aspects de la fonction guerrière. La tradition est de date indo-iranienne (3).

Il y a ainsi, entre les deux héros, une différence de niveau qui souligne les deux facteurs qui contribuent à la naissance de la tradition épique en question. D'un côté, le culte d'un héros fonctionnel, de l'autre une dynastie qui l'a choisi comme patron et prétend descendre de lui. Elle construit un temple dédié à son « ancêtre » dont le mythe devient ainsi localisé. Une fonction n'est plus seulement l'apanage d'une race mais devient aussi celui d'une région.

Le cas de la tradition sistanienne (4) n'est pas isolé. Bien que moins apparent dans l'épopée, celui des trois feux principaux et de leurs fondateurs est peut-être plus important ici.

§ 65. *LES FONDATEURS DES TROIS FEUX*

La tradition sur les trois feux est bien attestée dans les écrits pehlevis et dans l'épopée iranienne. Elle a l'air d'une tradition historique, en ce sens au moins que l'existence des trois pyrées principaux est attestée par des sources indépendantes. Lazar P'arp'aci mentionne un sanctuaire dans le village des mages de Rēvand tandis que les deux autres feux brûlaient encore dans les prémiers siècles de l'Hégire (5).

Leurs noms ne sont pas mentionnés dans les textes avestiques (6), mais depuis Darmesteter (7), nous savons que la tripartition en question est au moins aussi ancienne que *Si* 1.9 et *Ny* 5.5 s. Les deux textes apportent, en outre, certaines précisions sur la localisation des trois pyrées.

(1) Ed. BAHĀR, 35 s.
(2) V. également REMPIS, *ZDMG* 101.1951.233.
(3) *Deux notes comparatives sur le Rāmāyaṇa*, Hommages à Georges Dumézil, 140-150.
(4) Nos *Origines de la geste sistanienne*, en préparation.
(5) CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*², 166 ss. ; pour l'Atur Farnbag, JACKSON, *JAOS* 1921.81 ss. et not. MAS'UDI, *Muruj*, 4.75 ; BERONI, *Chronologie*, 228 s., trad. 215 s. ; pour l'Atur Gušasp, ERDMAN, *Das iranische Feuerheiligtum*, 49 ; pour l'Atur Burzen Mihr, Lazare de PHARPH, LANGLOIS, 2.315 ; HOFFMANN, *Auszüge*, 290.
(6) Mais l'opposition que M. WIKANDER tente d'établir entre l'Avesta et la tradition religieuse à ce sujet ne semble pas justifiée, *La Nouvelle Clio*, 1.316.
(7) *Le Zend Avesta*, 1.151-156.

La version pehlevie des deux textes développe le sujet. Nous citons ici celle du *Nyāyiš* où les gloses sont plus abondantes :

PNy 5 : [5] *ātaxš i Ohrmazd 'pus (Ātur Farnbag) 'xvarrah sūt i Ohrmazdāt, Ērān 'xvarrah i Ohrmazddāt u Kayān 'xvarrah i Ohrmazddāt ('u-š kārīh asronīh 'ēt 'kū 'pat 'hān kustak asronān dānāktar u kār kartārtar 'bavend 'pat rās i 'oy. 'hān i 'kē 'apāk Dahāk patkār kart 'oy 'bavēt. 'nām i 'ēn ātaxš Ātur Farnbag 'ēn ātaxš pēšak asronīh 'dārēt 'kū dastβarān u magupatān dānākīh u vazurgīh u 'xvarrah 'pat ayyārīh i 'ēn ātaxš vindīt u 'hān i 'apāk Dahāk patkār kart 'pat rās i 'oy).*

Ātaxš i Ohrmazd 'pus (Ātur Gušasp) u Kai Hosrav u var i Hosroy ('pat Āturpātakān) u Asnavand gar i Ohrmazddāt Čēčast var i Ohrmazddāt (ē : 'hač Čēčast 'o 'hān var 4 parsang), kayān 'xvarrah i Ohrmazddāt (u'-š kār-ē artēštārīh 'ēt 'kū 'pat kustak Āturpātakān artēštār tēžtar u takīktar 'bavend 'pat rās i 'oy 'bavēt. u 'nām i 'ēn ātaxš Ātur Gušasp 'hast u kār-ē 'ēn ātaxš artēštārīh 'kū 'pat andaron Āturpātakān artēštār tēžtar u takīktar 'hast 'pat rās i 'oy. u 'šah i Kai Hosrav 'apar Vahuman diz pērožkarīh āyāft 'pat ayyārīh i 'ēn ātaxš u 'pat 'pēš Ohrmazd vālīt u fradāt kart 'o 'ēn Ātur Gušasp 'būt).

[6] *(Ātur Burzēn) ātaxš i Ohrmazd 'pus Rēvand gar i Ohrmazddāt u kayān 'xvarrah i Ohrmazddāt ('u-š kār-ē vāstryošīh u vāstryošīh 'ēt 'kū vāstryošīh 'pat Aparšaθr tuxšāktar u varzišnīktar u šust-jāmaktar 'hend 'pat rās i 'oy. 'hān 'kē 'apāk Vištāsp patkārt 'oy 'bavēt. 'Ēn *paitāk 'kū 'pat 'ēn 'har 3 pēšak 'andar 'har 3 'har 3 'hast ; 'čē asronān asronīh āšnāk'u-šān artēštārīh druj i mēnok zatan 'u-šān vāstryošīh yazišn sāxtan. artēštārān ašān artēštārīh āšnāk 'u-šān asronīh yašt kartan 'u-šān vāstryošīh zēn afzār sāxtan ārāstan. vāstryošān vastryošīh āšnāk 'u-šān asronīh yašt kartan 'u-šān artēštārīh 'duzd u duž 'apāč dāštan** (1). *'nām i 'ēn ātaxš Ātur Burzēn Miθr 'hast 'u-š kār-ē vāstryošīh 'hast 'kū vāstryošān 'o 'apar kār-ē vāstryošīh dānāktar u tuxšaktar u šustakjāmaktar 'bavend 'pat ayyārīh i 'ēn ātaxš u 'apāk Vištāsp hampursakīh u pāsaxv kart 'oy 'ēn ātaxš 'būt).*

Ātaxš i Ohrmazd 'pus ātaxš afzonīk artēštār yazat pur-'xvarrah yazat pur-bēšāzēnītār (aš artēštārīh druj zatārīh u pur-'xvarrahīh aš 'xvarrahomandīh u bēšāzēnītārīh mēnokīhā zatārīh āhokān u dartān 'hač Spēnāk Mēnok dāmān 'hast ātaxš i...)

Ātaxš i Ohrmazd 'pus 'apāk harvispīn ātaxšān xvatāyīh nāf Nēryoksang yazat ('uš xvatāy nāfīh 'ēt 'kū nāf xvatāyān u dahyupatān dūtak āzātakān vazurgān apāč ārādišnīh rāyomand u 'xvarrahomand toxmak 'hač 'oy.

« [5] Le feu fils d'Ohrmazd, le *xvarrah* (Ātur Farnbag), le profit créé par Ohrmazd, le *xvarrah* aryen créé par Ohrmazd, le *xvarrah* kavien créé par Ohrmazd (son champ d'action est le sacerdoce : c'est que dans ce pays

(1) Cf. les variantes.

les prêtres sont les plus sages et accomplissent le mieux leurs devoirs grâce à lui. C'est celui qui lutta avec Dahāk. Le nom de ce feu est Ātur Farnbag et ce feu tient la classe sacerdotale, c'est-à-dire les *dastvar* et les *mobad* atteignent la sagesse, la grandeur et le *xvarrah* avec l'aide de ce feu ; ce fut lui qui lutta avec Dahāk).

« Le feu fils d'Ohrmazd (Ātur Gušasp), Kai Hōsrav, le lac Hōsrav (dans l'Āturpātakān), la montagne Asnavand créée par Ohrmazd, le lac Čēčast créé par Ohrmazd (la distance entre Čēčast et ce lac est de quatre parasanges), le *xvarrah* kavien créé par Ohrmazd (son champ d'action est l'état guerrier : si dans la région d'Āturpātakān les guerriers sont les plus rapides et les plus vaillants, c'est grâce à lui. Le nom de ce feu est Ātur Gušasp ; le champ d'action de ce feu est l'état guerrier : c'est dans l'Āturpātakān que, grâce à lui, les guerriers sont les plus rapides et les plus vaillants ; c'est avec l'aide de ce feu que Kai Hōsrav triompha du Vahuman diz et c'est lui qui (?) le fit croître et prospérer devant Ohrmazd : ce fut Ātur Gušasp).

« [6] (Ātur Burzēn), le feu fils d'Ohrmazd, la montagne Rēvand créée par Ohrmazd, le *xvarrah* kavien créé par Ohrmazd (son champ d'action est l'agriculture : c'est grâce à lui qu'à Aparšahr les agriculteurs sont plus appliqués, plus travailleurs et ont des vêtements mieux lavés). C'est lui qui discuta avec Vištāsp. — Il est révélé que, en ce qui concerne les trois métiers, tous les trois sont compris dans chacun des trois. Car les prêtres sont experts en sacerdoce ; leur action guerrière consiste à frapper la *druj* mēnōkienne, leur action paysanne à préparer le sacrifice. Les guerriers sont experts en chevalerie ; leur action sacerdotale consiste à célébrer les sacrifices, leur action paysanne à préparer et à confectionner les armes. Les paysans sont experts en agriculture ; leur action sacerdotale consiste à célébrer le culte, leur action guerrière à chasser les voleurs. — Le nom de ce feu est Ātur Burzēn Mihr, son champ d'activité est l'agriculture : avec l'aide de ce feu, les agriculteurs sont plus experts en travaux agricoles, plus appliqués et ont des vêtements mieux lavés. Ce fut ce feu qui s'entretint avec Vištāsp et discuta avec lui).

« Le feu fils d'Ohrmazd, le feu saint, le *yazat* guerrier, le *yazat* riche en *xvarrah*, le *yazat* très guérisseur (son action guerrière est de tuer la *druj* ; il a beaucoup de *xvarrah* parce qu'il est doué de *xvarrah* ; il est guérisseur parce qu'il frappe, spirituellement, les maux et les douleurs des créatures du Saint-Esprit. Ce feu...).

« Le feu fils d'Ohrmazd avec tous les feux, le petit-fils de l'Empire, Nēryōsang *yazat* (il est petit-fils de l'Empire parce que c'est lui qui rétablit, avec *xvarrah* et éclat, la lignée des familles des souverains et des clans des rois, des nobles et des grands). »

Les trois premières invocations concernent les feux des trois états ; la quatrième envisage le feu sous son triple aspect ; la cinquième parle du feu royal.

Or, déjà Darmesteter avait remarqué (1) que « chacune des trois invocations se termine par celle de la Gloire royale ou du Hvarenô des Kavis parce que le roi étant le patron des trois classes, sa Gloire est composée de la Gloire de ces trois classes... ». Il est juste de souligner que la structure de la liste entière est analogue.

(1) *Op. cit.*, I.151.

Dans la quatrième invocation, l'épithète de guerrier précède celles des deux autres états. Le fait est en accord avec la prédominance accordée parfois au feu guerrier, Ātur Gušasp, v. notamment *Pahlavi rivāyat* 18 E.

[19] ... *'u-š Ātur Gušasp 'pat 'xvarrah i 'xvēš 'stat 'u-š 'andar mān 'pat Varhrānīh 'nišast. 'u-š Ātur Farnbag u 'hān-ič i Burzēn Miθr 'pat 'xvēš 'xvarrah [i] 'bē 'nišast. 'u-š ēvak ēvak āfrīn 'apar kart...*

« Et il prit Ātur Gušasp et le déposa comme Varhrān selon son *xvarrah* ; et il déposa Ātur Farnbag ainsi que le Burzēn Mihr selon leur *xvarrah*. Et il bénit chacun d'eux... »

Le fait doit s'expliquer beaucoup plus par l'importance acquise par le sanctuaire du Nord sous les derniers Sassanides que par un conflit entre la tradition religieuse et la tradition nationale (1).

Quoi qu'il en soit de ce point, l'implantation territoriale des fonctions sociales est intéressante à observer. Parce qu'il abrite le feu des guerriers, l'Āturpātakān est censé avoir les meilleurs guerriers ; parce que le temple du feu des agriculteurs se trouve sur son territoire, Aparšahr (2) fournit les meilleurs agriculteurs. Plus difficile à déterminer est la région où se trouve le sanctuaire d'Ātur Farnbag et qui possède les meilleurs prêtres. Son cas mérite une attention particulière.

La glose parle simplement de « ce pays » ; dans l'esprit du commentateur l'indication territoriale doit se trouver dans le texte. Or, tandis que l'original avestique de l'invocation des deux autres feux abonde en toponymes, celui de la première n'en contient aucun. La seule allusion susceptible d'interprétation géographique est la mention du *xvarrah* des Aryens qui se trouve seulement ici. La glose paraît ainsi indiquer que c'est parmi les Aryens, en Iran, que se trouvent les meilleurs prêtres ; rappelons ici les textes qui attribuent aux Aryens l'exclusivité du sacerdoce, de la religion et de la royauté. Mais l'allusion peut avoir un sens beaucoup plus précis.

L'institution des trois feux est racontée par Zātspram et le *Bundahišn*. Le premier est concis :

ZS : 3 « [83] Au début de la création toute la terre fut confiée à la protection du lumineux Ātur Farnbag, du vaillant Ātur Gušnasp et du très profitable Ātur Burzēn Mihr qui sont comme un prêtre, un guerrier et un agriculteur. [85] Ātur Farnbag fut placé sur la montagne Xvarrahōmand dans le Xvārizm ; Ātur Gušasp sur la montagne Asnavand dans l'Āturpātakān et Ātur Burzēn Mihr sur la montagne Rēvand dans la chaîne de Vištāsp.

« [86] Ils se manifestèrent dans le *gētē* avant tout sous le règne de Hōšang, quand les hommes passaient, sur le dos du taureau Sarsōk, du Xvaniras dans les autres *kišvar*. Au milieu du chemin, un vent violent fit tomber,

(1) WIKANDER, 313 ss. ; mais le passage que nous citons dément ce qui est dit *loc. cit*, 314 s.

(2) Sur Abaršahr v. en dernier lieu HENNING, *Mitteliranisch*, 94 s.

une nuit, dans la mer, le foyer qui se trouvait sur le dos du bœuf, dispersant en trois endroits le feu qui était en lui. C'était l'équivalent d'un grand feu qui était apparent et qui se divisa en trois parties qui furent établies dans trois foyers différents. C'était le *xvarrah* qui habite les feux Ātur Farnbag, Ātur Gušasp et Ātur Burzēn Mihr. »

De tout cela, retenons tout d'abord que ce n'est qu'à partir du règne de Hošang (le *Bundahišn* parle du règne de Taxmorap) que les trois feux se séparent : c'est seulement avec l'établissement de la royauté qui dépasse toutes les classes et les englobe que le système social peut fonctionner.

Constatons ensuite que, parmi les trois montagnes où se trouvent établis les trois feux, deux au moins portent des noms se rapportant à la nature du feu qu'elles abritent. L'assonance est particulièrement frappante en ce qui concerne la montagne *Xvarrahomand*, siège d'*Ātur Farnbag* (le *Bundahišn* dit simplement *Ātur 'Xvarrah*, et cela n'est pas sans exemple ailleurs) ; mais *Raēvant-Rēvand* est également significatif. Il se pourrait bien que le cas de la montagne *Asnavand* soit analogue.

Il en résulte qu'il ne s'agit pas, à l'origine, de toponymes : c'est parce qu'elle abrite l'*Ātur-Xvarrah* qu'une montagne porte le nom de *Xvarrahomand* ; c'est parce que le sanctuaire du feu des laboureurs se trouve sur son sommet qu'une autre s'appelle *Rēvand* « la riche ».

Voyons maintenant le récit du *Bundahišn*. L'épisode de la chute du feu du dos du bœuf Sarsok ne contient pas, à part sa date (1), de variantes notables par rapport à la version de Zātspram. Le récit de la fondation des sanctuaires, en revanche, est plus développé et plus significatif :

BdAnkl 124.12-125.14 :

*u Yam 'andar xvatāyīh [i] hamāk kār 'pat ayyārīh i 'oyšān 'har 3 ātaxš apērtar hamē kart. 'u-š Ātur 'Xvarrah 'o i dātgās 'pat 'Xvarrahomand kof 'pat Xvārazm nišast. 'kad-šān Yam 'bē kirrēnīt 'xvarrah i Yam 'hač 'dast i Dahāk Ātur 'Xvarrah božēnīt. 'andar xvatāyīh Vištāsp 'šah 'pat paitākīh 'hač Dēn 'hač Xvārazm 'o Rošn kof i *Kāriyān 'deh vazīt šāyēt (?) 'hend čēgon 'nun-ič 'od 'mānēt.*

*Ātur Gušnasp 'tā xvatāyīh i Kai Hosroy 'pat 'hān i kart 'kad Kai Hosroy uzdēsčār hamē 'kant 'apar 'o *buš i asp-iš 'nišast u tār u tom 'bē zat u rošn 'bē kart 'tā uzdēsčār 'kant 'pat ham 'od 'pat akdēnīh frāč ataxšgasīha nišast. 'pat 'hān čim Gušnasp 'xvānend 'čē 'apar buš i asp [i] nišast.*

Ātūr Burzēn Miθr 'tā xvatāyīh i Vištāsp šah hamadvēnak 'andar gēhān hamē vazīt pānākīh hamē kart. 'kad anošakruβān Zartuxšt Dēn 'āβurt 'pat raβākēnītan Dēn apēgumān kart 'tā Vištāsp frazandān Dēn <i> yazdān 'ēstend 'vas čiš vēnāwdākīhā nimūt (u) kart. Vištāsp[ān] 'pat kof i Rēvand 'kū pušt i Vištāspān 'goβēt 'o dātgās nišast.

(1) Le partage en trois feux est placé ici sous le règne de Taxmōrup.

« Toutes les actions qu'accomplit Yam, pendant son règne, il les accomplit avec l'aide de ces trois feux. Il établit Ātur Xvarrah à sa place légale, sur la montagne Xvarrahōmand dans le Xvārizm. Quand Yam fut dépecé, le *xvarrah* de Yam sauva Ātur Xvarrah des mains de Dahāk. Sous le règne de Vištāsp, en suivant la révélation religieuse, on déplaça le feu du Xvārizm sur la montagne Rōšn près de Kāriyān où il se trouve jusqu'à ce jour.

« Jusqu'au règne de Kai Hōsrav, Ātur Gušnasp agissait ainsi dans le monde. Lorsque Kai Hōsrav attaqua le temple d'idoles, il se trouvait sur le dos de son cheval, dissipant les ténèbres et l'obscurité et répandant la lumière jusqu'à ce qu'il eût détruit le temple d'idoles. Au même endroit du mauvais culte, il établit le sanctuaire de ce feu. Il s'appelle Ātur Gušnasp parce qu'il était assis sur le dos du cheval.

« D'une manière analogue, Ātur Burzēn Mihr se déplaçait dans le monde jusqu'au règne de Kai Vištāsp et exerçait sa protection. Quand Zoroastre à l'âme immortelle apporta la religion, il montra d'une façon visible et accomplit plusieurs choses pour propager la religion et dissiper les doutes, afin que les enfants de Vištāsp adhèrent à la religion. Vištāsp l'établit à sa place légale sur la montagne Rēvand (on dit : la chaîne de Vištāsp). »

Ce texte est capital. La notice sur Kai Hosrav a moins d'importance pour nous, bien qu'il soit le seul parmi les fondateurs des trois sanctuaires à être explicitement mentionné dans le texte avestique du *Nyāyiš*. La tradition est constante, il n'y a pas lieu d'insister.

La liaison entre le feu du tiers-état et Kai Vištāsp, voire la révélation de la religion par Zoroastre est digne, par contre, d'être soulignée. L'épisode est connu par Daqīqī, les *rivāyat*, *Vičīrkart* et les écrits de l'école d'Āzar Kaivān où Zoroastre apparaît devant Vištāsp en portant, entre autres, le feu Burzēn Mihr qui ne le brûle pas (1). Chez Zātspram le feu Burzēn Mihr est un des trois messagers qui viennent persuader Vištāsp pour qu'il accepte la religion. Dans les autres sources, à commencer par le *Zarātušt-nāma*, sa place est prise précisément par les feux des deux autres états (2).

Dans ce schéma, Vištāsp, comme d'ailleurs Zoroastre (3), apparaît comme un héros de la « troisième fonction », tandis que Kai Hosrav est guerrier et Yama prêtre — mais aussi roi.

Car au fond, le cas de Yama est le plus compliqué. En premier lieu, il est fondateur du feu des prêtres, établi dans le Xvārizm où il restera jusqu'au règne de Vištāsp pour être transporté alors dans le Pārs.

Le Xvārizm est identique à l'*Airyanəm vaējah* ; ou plutôt, c'est la localisation la plus ancienne de l'*Airyanəm vaējah*, le pays de la religion, le centre du monde. C'est ici que fut créé Gayomart, que le Créateur célébra ses sacrifices, qu'apparut Zoroastre et c'est là encore qu'il recevra la révélation (4). Mais c'est là également que Yama déploya son activité et qu'il construisit son *vara* (5).

(1) V. plus haut, p. 380.
(2) V. plus haut, p. 380.
(3) Cf. WIKANDER, *loc. cit.*, 315 ss.
(4) Interprétation analogue, CORBIN, Terre céleste, *EJ* 22.114 s.
(5) Cf. déjà le second chapitre du *Vidēvdāt*.

Le cadre de son activité est toujours désigné comme *Airyanəm vaējah* (pehl. *Ērānvēž*) ; à part le passage du *Bundahišn*, il n'est jamais question du Xvārizm. L'identification des deux pays que l'on avait proposée pour d'autres raisons (1) se trouve ainsi confirmée. Mais comment en est-on arrivé à localiser le pays du Centre, celui de la royauté et de la religion dans le delta de l'Oxus ? C'est que, probablement, à une certaine époque, le centre politique et religieux de l'Iran devait se trouver précisément là. L'époque doit correspondre en gros à celle de la composition des Gāthā (2) et est sans doute antérieure à celle des Achéménides où le centre de l'Empire se trouvait dans le Pārs, à l'autre extrémité de l'Iran.

Or, le *Bundahišn* nous dit que le transfert du feu des prêtres dans le Pārs fut opéré sous le règne de Vištāsp. Point n'est besoin de spéculer ici sur l'identité éventuelle de Vištāspa protecteur de Zoroastre avec Vištāspa, père de Darius le Grand, identité pour le moins douteuse (3). Mais dans le système de l'histoire légendaire adopté par l'épopée persane, l'époque de Vištāsp précède presque immédiatement celle des derniers Achéménides : Bahman, fils d'Isfandyār et petit-fils de Vištāsp, est identifié avec l'un des Artaxerxès : Vištāsp peut bien « représenter » les premiers Achéménides. La tradition rapportée implique que l'on savait encore confusément qu'à une époque précédant celle du malheureux Darius vaincu par le criminel Romain Alexandre, le centre politique et religieux de l'Empire aryen fut établi dans le Pārs alors qu'il se trouvait auparavant sur les bords de la mer d'Aral.

A la fin de l'époque sassanide, le centre religieux de l'Empire devait coïncider avec l'Āturpātakān : c'est à ce pays que l'on devait appliquer le nom d'*Ērānvēž*. La *rivāyat* pehlevie dit que Zoroastre reçut la religion dans l'*Ērānvēž*, qu'il la reçut dans l'Āturpātakān (4) ; l'identification est courante à l'époque de sa composition (5).

Ces identifications successives résultent de la superposition de l'espace religieux et de l'espace profane. Le centre du monde se trouve dans l'Ērānvēž, au bord de la Veh Dāitī. Mais n'importe où, en répétant les événements sacrés qui s'y sont passés, qui doivent s'y passer, on se place dans le centre du monde. Le sacrifice final de la Rénovation

(1) MARKWART, *Erānšahr*, 118 ; BENVENISTE, L'Ērānvēž et l'origine mythique des Iraniens, *BSOS* 7.265-274 ; HERZFELD, *Zoroaster and his World*, 688-703.
(2) Sur la position linguistique du gāthique en dernier lieu HENNING, *Zoroaster*, 44 s. ; BAILEY, *TPS* 1945.15-20.
(3) Bien qu'elle fût déjà admise par quelques écrivains de la basse antiquité, BIDEZ-CUMONT, 1.154 et n. 3-4.
(4) V. notre édition.
(5) Au point que JACKSON, *Zoroaster*, 191 ss., utilise toute référence à l'Ērānvēž dans la littérature pehlevie comme preuve de ce que Zoroastre était né dans l'Aturpātakān. — La distinction entre l'espace religieux et l'espace profane a été élaborée notamment par M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 327 ss. ; *Images et symboles*, 33-72. D'autre part, M. CORBIN, Terre céleste, *EJ* 22.116 ss., 132 ss., développe l'interprétation de l'Eranvež comme « centre du monde ». — Sur la géographie légendaire iranienne v. encore MARKWART, *Wehrot und Arang*, not. 114-165 ; LOMMEL, *ZII* 4.1926.196-206.

sera célébré dans les sept *kišvar* et sera une liturgie cosmique ; n'importe quel sacrifice reproduit (ou anticipe) ce sacrifice final, est liturgie cosmique tandis que n'importe quel autel est le monde composé de sept *kišvar*.

La vie de Zoroastre est censée s'être passée dans l'Ērānvēž ; mais les lieux où se sont passés les événements de sa vie peuvent être reproduits autour d'un sanctuaire. Le territoire où se trouve ce dernier devient alors l'Ērānvēž. La passion du Christ a eu lieu à Jérusalem ; mais n'importe quel chemin de croix ou calvaire reproduit ses étapes. Il symbolise, il est Jérusalem. C'est si vrai qu'on y fait des pèlerinages pour revivre les événements de l'histoire sacrée.

C'est bien ce qui explique le transfert du pays de Zoroastre (et de Yama, etc.) dans l'Āturpātakān : ce transfert a pu avoir lieu dès le moment où les sanctuaires de la province ont acquis suffisamment d'autorité pour que leurs prétentions aient pu être acceptées. Il ne s'agit pas d'une « falsification historique du zoroastrisme occidental » (1), mais d'un processus normal dans l'histoire des religions. Le transfert ne devient « falsification » qu'au moment où la conscience de sa valeur symbolique s'est perdue, autrement dit au moment où, au lieu du mythe ou histoire sacrée, on a voulu voir dans les événements reproduits de l'histoire tout court, et dans leurs symboles des souvenirs historiques.

Revenons maintenant à notre système fonctionnel. La fonction de Kai Hosrav paraît bien déterminée, de même celle de Kai Vištāsp ; celle de Yam paraît ambiguë : il n'est pas seulement patron des prêtres et fondateur de leur feu ; pendant son règne, il a joui de l'appui des trois feux, autrement dit ses exploits se situaient au niveau de trois fonctions. Car Yam n'est pas prêtre ; nous avons vu qu'il était roi, le prototype même de roi tel que le connaît la religion iranienne (2). Il convient d'ajouter ici quelques remarques sur cette fonction de Yama, et en général sur le rôle qu'il joue dans le système mythique iranien.

§ 66. *LE « XVARRAH » DE YAM*

En traitant de la structure de la religion iranienne nous avons insisté sur la distinction notamment entre le type sacerdotal et le type royal. Le prototype du premier était Zoroastre ; celui du second, Yam. Incarnant ces deux types de religion, plutôt complémentaires qu'antithétiques, les deux héros ont un certain nombre de traits communs. Ils

(1) NYBERG, *Religionen*, 400 ss. ; mais cf. WIKANDER, *Feuerpriester*, 172 ss. — M. CORBIN, *op. cit.*, 116 ss. souligne que le problème de la localisation de l'Ērānvēž se pose sur un autre plan que celui des faits matériels où une expression comme « falsification historique » n'a pas de sens.
(2) V. plus haut, p. 37 ss.

vont tous deux s'entretenir avec la divinité — et rapportent de leurs entretiens chacun précisément ce que l'autre ne reçoit pas. Ils habitent tous deux l'Ērānvēž. Leur fonction, surtout, embrasse les trois niveaux du système.

Pour Yam les choses sont claires. En tant que roi, il dépasse toutes les classes et les englobe. La conception est courante ; l'idée est énoncée ainsi par Zātspram :

ZS 30 : « [18] Ces quatre humeurs de nature et fonction différentes sont analogues aux hommes de quatre classes : les prêtres qui enseignent, les guerriers qui frappent, les paysans qui nourrissent et les artisans qui servent. [19] Le sperme est au-dessus d'elles comme le roi est au-dessus des quatre classes. [20] C'est pourquoi les rois sont appelés le dos de l'Ērān car, de même que le sperme absorbe en lui les humeurs de toutes les formes du corps et, en s'écoulant, contient toutes les images, tous ceux qui agissent selon la loi, exécutent la volonté du roi. »

Yama étant roi, cette conception doit s'appliquer à lui. Nous avons cité précédemment des témoignages qui attestent sa royauté pour la tradition mazdéenne ; ajoutons ici quelques mots sur les représentations indiennes analogues. Dans le *Rgveda*, Yama est associé à Varuṇa, il est roi comme lui (1). L'association est également attestée dans les *Brāhmaṇa* (2) et le nom de Yama y est souvent accompagné de *rājā* « roi » (3). On parle de son royaume, mais il s'agit en général du royaume des morts. Yama a fixé la Terre (4), mais ailleurs il n'est question que des tombeaux (5).

Il doit s'agir ici d'une limitation secondaire. En Iran, Yama est un grand bâtisseur. Chez les Kafirs de l'Hindoukouch, Imre = Yama rāja est devenu divinité suprême et créatrice (6). Le même sort fut réservé à Šal Yimā chez quelques tribus turques de l'Altaï (7).

Déjà Christensen avait attiré attention (8) sur la description de la *sābhā* de Yama dans le *Mahābhārata* (9) et sa ressemblance avec celle du royaume de Yama dans la tradition iranienne. Mais cette notice se trouve isolée de son contexte, ce qui ne permet pas de l'apprécier à sa juste valeur. Il est intéressant de comparer la description de cette *sābhā* avec celle des quatre autres et de constater leurs différences.

(1) *RV* 10.14.7.
(2) *SB* 4.3.4.31.
(3) *SB* 3.2.1.2 ; 13.4.3.6 ; etc.
(4) *SB* 7.1.1.3 s. ; cf. TUCCI, *Eranos-Jahrbuch*, 22.1953.329.
(5) *Ibid.*, 13.8.2.4.
(6) Cf. ROBERTSON, *The Kafirs of the Hindukush*, 381 ss. ; MORGENSTIERNE, *AO* 21.1952.163 ss. — Cf. aussi EDELBERG-SCHÄFER-LENTZ, Imra, the Creator-God of the Kafirs and his Main Temple in the Parun Valley, *Akten des XXIV Internationalen Orientalisten-Kongresses*, p. 515.
(7) RADLOFF, *Proben der Volkslitteratur türkischer Stämme*, 1.159 ss. ; CHRISTENSEN, *Le premier homme*, 2.136 s.
(8) *Le premier homme*, 2.6 ss.
(9) 2.314 ss.

La différenciation fonctionnelle nous intéresse en premier lieu. Les habitants de la *sābhā* de Yama sont :

tasyāṃ rājarṣayaḥ puṇyās tatthā brahmarṣayo'mālāh /
Yamaṃ Vaivasvataṃ tāta prahṛṣṭāḥ paryupasate // (1).

Nous ne retrouvons pas les mêmes catégories des êtres parmi les habitants des autres *sābhā*. Dans celle d'Indra, on rencontre (2) :

tatthā devarṣayah sarve Pārtha Śakram upasate /
amāla dhūta pāpamāno dīpyamāna ivāgnayaḥ //
tejasvinaḥ somasūto...

Au sujet de celle de Varuṇa, on dit (359 *b*) :

Ādityas tatra varuṇaṃ jaleśvaram upasate //

On énumère ensuite les Nāgas, les fleuves, etc. Dans la *sābhā* de Kuvera, on trouve surtout des démons, des Gandharva, des Āpsaras, des Kimnara et des Rākṣasa. La différenciation fonctionnelle est nette, bien que son principe ne soit pas le même que dans les textes iraniens que nous étudions. Nous nous trouvons dans l'Inde où tout semble prendre des proportions gigantesques.

La cinquième *sābhā*, celle de Pitāmaha, occupe une place à part ; elle se situe au delà des oppositions fonctionnelles, les principes de toutes les fonctions y sont représentés (3) :

artho dharmaśca kāmaśca harṣo dveṣas tapo damaḥ /
ayanti tasyāṃ sahitaḥ gandharvāpsarasāṃ ganaḥ //.

Toutes les classes divines s'y retrouvent (4) :

ādityā vasavo rudrā marutaścāsvināv api /
viśve devāsca sadhyāśca pitaraśca manojayaḥ //

ainsi que les démons et même les maîtres des autres *sābhā* (5) :

rākṣasaśca piṣacāśca danva guhyakās tathā /
nāgāḥ suparnāḥ paśavaḥ Pitāmaham upasate //
sthāvara jaṅgamanaścaiva mahābhūtas tathāpara /
purandaraśca Devendro Varuṇa dhanado Yamaḥ //.

Dans ce système, le vrai roi et souverain est Pitāmaha. Ce qui est le plus significatif c'est que les *rājarṣi* se trouvent précisément dans la *sābhā* de Yama ; s'il en est ainsi, c'est que la tradition sur sa royauté était assez forte pour se maintenir malgré son incorporation dans un

(1) 2.318.
(2) 2.296.
(3) 2.445.
(4) 2.460.
(5) 2.466 s.

système différent. A l'époque du *Mahābhārata* c'est Indra qui est le roi par excellence ; malgré cela, tous les rois, Rāma, Pṛthu, etc., que connaît la tradition mythique indienne ne se trouvent pas dans la *sābhā* de Śakra mais bien dans celle de Yama. Le fait est directement comparable à l'idée iranienne selon laquelle les rois descendent de Yama (1).

Revenons maintenant à la tradition iranienne pour y relever les témoignages de la polyvalence fonctionnelle de Yama. Il y a tout d'abord la formule tripartite *ašava sūrō pouru.vąθwo* (2) analysée par M. Dumézil (3). Elle est loin d'être isolée.

La tradition selon laquelle Yama fut aidé par les trois feux qui se sont divisés après sa mort a une valeur fonctionnelle analogue à celle qui rapporte l'institution des trois classes sociales au roi Yama. La dernière tradition est constante dans les écrits islamiques et parsis en arabe ou en persan ; M. Benveniste a montré qu'elle était implicite dans le récit sur la construction du *vara* contenu dans le second chapitre du *Vidēvdāt* (4).

Si Yam institue les classes sociales, c'est qu'il en possède l'essence. Et, en effet, le premier chapitre du septième livre du *Dēnkart* affirme :

Dk 7.1.20 : « Elle revint, à une autre époque, à Yamšēt i Vivanghānān qui était venu s'entretenir avec Ohrmazd. Des quatre métiers religieux — le sacerdoce, la chevalerie, la paysannerie et l'artisanat — il reçut quatre — le sacerdoce, la chevalerie, la paysannerie et l'artisanat. C'est par cela qu'il put rendre les êtres prospères, qu'il les fit grandir et croître... »

Les trois classes se séparent après la mort de Yam. Selon le *Yašt* 19, son *xvarənah* se divise en trois. Le premier est saisi par Miθra, le second par θraētaona, le troisième par Kərəsāspa. Darmesteter avait déjà pressenti qu'il s'agissait d'une tripartition fonctionnelle (5) ; Christensen en doutait (6), mais l'idée fut reprise et défendue par M. Dumézil (7).

En fait, il n'y a pas de doute ici. Si le dieu Miθra disparaît ensuite, la nature du *xvarrah* attribué à Frētōn et à Karsāsp est précisée dans le septième livre du *Dēnkart* d'une façon on ne peut plus explicite :

Dk 7.1.25 : « Elle revint, à une autre époque, du lot attribué à la fonction religieuse de l'agriculture par le partage du *Xvarrah* de Yam, à Frētōn de la famille des Āswyān lorsqu'il se trouvait dans les entrailles de sa mère... »

Ibid., 27 : « Par l'agriculture, la troisième fonction religieuse, il enseigna aux hommes la médecine du corps qui permet de déceler la peste et de chasser la maladie... »

(1) V. notre commentaire de *Dk* 5.4 et plus haut, p. 52 ss.
(2) *Yt* 13.130.
(3) *RHR* 146.1954.5.
(4) Cf. Benveniste, Les classes sociales dans la tradition avestique, *JA* 221.1932.117-138.
(5) *Le Zend Avesta*, 2.625, n. 52.
(6) *Le premier homme*, 2.52 ss.
(7) V. maintenant *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, not. 76 ss.

Voilà pour Frētōn ; voici pour Karsāsp :

Ibid., 32 : « A une autre époque elle revint à Sāmān Karsāsp, du lot attribué à l'état guerrier, deuxième fonction religieuse par le partage du *xvarrah* de Yam. C'est grâce à elle qu'il a pu tuer le dragon cornu qui avalait les chevaux et les hommes, le *dēv* Gandarv aux talons d'or ainsi que plusieurs autres monstres créés par les *dēv*, et des *druj* ravageant la création. »

Miθra n'apparaît plus ici, il semblerait qu'il n'y a pas de représentant authentique de la première fonction et que personne n'a hérité de la portion du *xvarrah* de Yam revenant à la classe sacerdotale. Ce n'est pourtant pas le cas. Un troisième personnage est présenté comme ayant hérité du *xvarrah* de Yam, sans toutefois que la nature de ce *xvarrah* soit spécifiée. Mais la description de ses exploits laisse peu de doute quant à sa détermination fonctionnelle :

Dk 7.1 : « [36] A la même époque, elle revint à Ošnar qui fut très sage, grâce au *xvarrah* de Yam, lorsqu'il se trouvait dans le sein de sa mère. Parlant dans le sein de sa mère, il lui enseigna plusieurs miracles. A sa naissance, il frappa le Mauvais Esprit et réfuta les assertions du *mar* Fračyā, adorateur des *dēv*. [37] Il devint ministre de Kai Us et administra, sous son règne, les sept continents. Il découvrit et enseigna l'art d'ordonner la parole et plusieurs autres sciences utiles aux hommes ; et les non-Aryens furent vaincus dans la discussion. Il prodigua des conseils des plus sages aux pays aryens. »

Ošnar semble avoir pris la place de Miθra du *Yašt*, changement qui n'altère en rien la valeur de la tradition. Ici comme là, les trois (ou quatre) fonctions réunies pour la dernière fois en la personne de Yam se séparent après sa mort pour s'incarner en des héros différents. Elles ne seront réunies de nouveau qu'en la personne de celui qui, sous certains égards, apparaît comme une réplique de Yam, mais qui représente, en fait, une fonction tout à fait différente : le prophète du mazdéisme, Zoroastre le Spitamide.

§ 67. *ZOROASTRE ET LE SYSTÈME FONCTIONNEL*

Yamšēt reçoit les quatre métiers religieux ; il accepte la royauté mais refuse la religion. Zoroastre recevra la religion en entier, il en apportera toutes les parties, mais ne sera pas roi. C'est au roi Vištāsp qu'il apportera la religion et c'est par ce dernier qu'elle sera propagée dans le monde. Le septième livre du *Dēnkart* est de nouveau explicite sur ce point :

Dk 7.1.41 : « Et plus tard, Spitāmān Zartušt vint s'entretenir avec Ohrmazd le Créateur. Il reçut d'Ohrmazd le Créateur omniscient la connaissance complète et détaillée de la théorie et de la pratique des métiers sacerdotal, guerrier, paysan et artisanal, sans que rien en soit omis. Sur l'ordre du Créateur, il apporta toutes les parties de la religion mazdéenne à Vištāsp, illumina avec de la lumière supérieure les sages du pays de ce roi suprême des *yazat* et la propagea sur les sept continents... »

Le Prophète lui-même réunit dans sa personne les qualités et les attributs de toutes les classes :

Dk 7.3.46 ss. : « [46] Une chose qui est révélée : Avant même qu'il ne se rendît à l'entretien son esprit apparut comme plus large que le monde entier, plus élevé qu'aucun bien du *gētē*, accompagné d'une mémoire capable de tout apprendre, d'un intellect apte à tout saisir, d'une réflexion susceptible de tout discerner, du *xvarrah* kavien riche en prudence, et du *xvarrah* des *hērpat* ; du désir total de la Justice [47] et de l'effort puissant (vers elle) ; de la maîtrise également et de la supériorité en ce qui concerne le courage et la vaillance ; et aussi de la beauté du corps — du fait qu'il disposait parfaitement de forces propres à ces quatre classes (le sacerdoce, la chevalerie, l'agriculture et l'artisanat) ; d'une amitié parfaite envers les *yazat* et les bons et d'une opposition profonde envers les *dēv* et les méchants. [48] Telles furent les qualités qui le firent, parmi les hommes bipèdes, semblable aux *yazat*, partageant leur perfection et leur excellence, par le fait qu'il suivait le modèle d'Ohrmazd et était Son apôtre : [49] ainsi les *yazat* étaient en mesure de répandre dans le monde, par la langue de différents sages et hommes vertueux de l'époque, l'annonce de sa supériorité sur tous les êtres présents, passés et futurs, du fait qu'il était venu comme apôtre d'Ohrmazd et Maître du monde pour sauver de l'Assaut les créatures non souillées ; [50] pour leur part, les *dēv* (le faisaient) en incitant plusieurs *kēk* et *karap* à l'affaiblir et lui nuire : même alors, les bons l'aimaient et lui témoignaient leur amitié. »

Ce cadre dépasse de beaucoup celui des fonctions sociales qui en fait partie. Plus franchement fonctionnelle est la déclaration du *karap* Brātrokrēš pendant l'enfance du Prophète :

Dk 7.3.21 : « Je suis, grâce à ma sorcellerie, le plus clairvoyant des hommes de notre pays. Je vois, en ce pays, le rejeton de Purušāsp, pendant les trois nuits qui ont précédé sa naissance de ses parents, capable de commander (il sait bien donner des ordres) favorisant la prospérité (à cause de lui la prospérité sera plus grande, qu'il s'agisse d'entrées ou de dépenses), bon berger (il sait bien entretenir le bétail), aux beaux troupeaux (il sait bien entretenir les autres troupeaux), bon associé (il fait bien exécuter les travaux des autres), bon guerrier (il sait bien mener le combat) et libéral (il sait bien accomplir les œuvres de la générosité)... »

Plus significative encore est peut-être l'explication, donnée par le devin, de la lumière qui s'est répandue du corps de la mère de Zoroastre au moment où son *xvarrah* y est entré :

Dk 7.2.5 : « ... l'abondance du *xvarrah* du monde matériel vient de ce corps (toute la *xvēškārīh* vient de lui). »

Le Prophète est à la source de toutes les actions humaines ; il est également capable d'exécuter le mieux n'importe quel travail :

DkM 95.19-96.9 : *'Apar hunar 'kē Dātār Ohrmazd yašt-fravahr Spitāmān Zartuxšt pat-iš 'o Dēn i mazdēst vaxšvarīh došīt ; ('hač nikēž i Veh Dēn).*

'Hēt hunar 'kē Dātār Ohrmazd yašt-fravahr Spitāmān Zartuxšt pat-iš

*'o Dēn Mazdēst vaxšvarīh 'hač harvisp axv i astomand apartar došīt 'vas. 'u-š hangartīk-ē 'ēn bavandak-mēnišnīh, xrat spur-dāštārīh u apartom dostīh i 'o 'Veh Dēn u 'pat *apartomīh i 'hač 'har 'kas 'pat humēnišnīh hugoβišnīh hukunišnīh ; 'apar 'har 'dar tuβān-tuxšakīhā ranjvarīh i 'apar *ahraβīh ; u armēšt u nyāzomand dahišn i 'veh yātakgoβīh u pahrēč u šnāyišn u hamēšak raftārīh i 'o drigušān ayyārīh vināsišn i 'hač ēβgat.*

« Sur les vertus pour lesquelles Ohrmazd le Créateur choisit le Spitamide Zoroastre à la *fravahr* adorable comme Prophète de la religion mazdéenne ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« Les vertus pour lesquelles Ohrmazd le Créateur choisit le Spitamide Zoroastre à la *fravahr* digne d'adoration comme Prophète de la religion mazdéenne parmi tous les êtres matériels sont nombreuses. En gros, ce sont les suivantes : piété parfaite, observation parfaite de la sagesse, amitié suprême pour la Bonne Religion, supériorité sur n'importe qui en ce qui concerne les bonnes pensées, paroles et actions, effort énergique et puissant vers la justice à tous les égards, intercession pour les abandonnés et les indigents, circonspection, complaisance envers les pauvres et disposition permanente à les aider, affligés par l'Assaut. »

La formulation de Zātspram est différente :

ZS 11 : « Sur la différence entre ses penchants et ceux de ses parents [1] il est révélé ainsi : Les *dēv* répandirent à l'assemblée des sorciers et de leurs adhérents ce bruit : « Le fils de Purušāsp est insensé, stupide et pervers. « Qu'aucun homme ou femme ne pense à lui ni ne le consulte ! »

« [2] La nouvelle en vint à Purušāsp ; et Purušāsp dit à Zoroastre : « J'ai cru qu'un fils m'était né qui était prêtre, guerrier et agriculteur ; or « tu es stupide et pervers. Viens donc chez les *karap* pour qu'ils te guérissent ! »

« [3] Zoroastre répondit : « Sache que ton fils est prêtre, guerrier et « agriculteur. »

Ici, l'arrière-fond rituel de l'épisode est transparent. Nous lisons *Y* 11.6 que dans la maison de celui qui ne sacrifie pas à Haoma ne naît ni prêtre ni guerrier ni agriculteur mais des *dahaka*, des *muraka* et des *varšna pouru-sarəda*. D'autre part, dans le même *Hom Yašt*, *Y* 9.14, Pourušaspa apparaît comme un des adorateurs de Haoma. La naissance de Zoroastre devait être la récompense de cette adoration.

Ainsi, quand les sorciers prétendent que son fils est un être raté, Purušāsp doute de l'efficacité de son sacrifice. Son fils n'est ni prêtre, ni guerrier, ni agriculteur, il est un avorton. Le rituel qu'il a célébré — et nous savons par le *Dēnkart* et Zātspram que Zoroastre fut conçu après que ses parents eurent pressé le Hom qu'ils consommèrent ensuite — n'a donc pas réussi. Ou bien il a commis une faute ou bien quelqu'un d'autre a empêché que le sacrifice fût efficace. Dans les deux cas, il faut un autre acte sacré pour réparer la faute. C'est en vue de cela qu'il se rend auprès du *karap*, spécialiste du rituel à l'époque précédant l'avènement du mazdéisme.

Un texte beaucoup plus ancien que ceux que nous venons de citer esquisse une image analogue du Prophète, où la composante sociale est également présente :

Yt 13 : « [87] ... Nous sacrifions à la part et à la *fravaši* du juste Zoroastre le Spitamide, [88] qui le premier médita le bien, qui le premier parla le bien, qui le premier fit du bien. Au premier prêtre, au premier guerrier, au premier agriculteur, au premier invocateur, au premier invoquant, qui le premier mérita, qui le premier se donna la peine pour le bœuf, Aša, la parole, l'obéissance à la parole, l'Empire, tous les biens créés par Mazdā qui tirent leur origine de la justice.

« [89] Le premier prêtre, le premier guerrier, le premier agriculteur qui, le premier, détourna la nature du mal causé par les *daiva* et les hommes, qui le premier de l'existence matérielle exalta la justice et honnit les *daiva*, se déclara mazdéen, zoroastrien, suivant la doctrine ahurienne.

« [90] Qui le premier de l'existence matérielle prononça la parole contre les *daiva*, conforme à l'enseignement d'Ahura ; qui le premier de l'existence matérielle récita la parole contre les *daiva* conforme à l'enseignement d'Ahura ; qui le premier de l'existence matérielle dit que toute la création daivique ne méritait ni sacrifice ni prière ; le fort, le tout-vivant, le premier docteur du pays. »

Les paragraphes qui suivent mettent encore davantage l'accent sur le côté religieux et ritualiste de l'image et cet aspect prévaut nettement (1). La trivalence fonctionnelle est toutefois exprimée au moins trois fois : deux fois, en employant les appellations spécifiques des trois classes, une fois par la formule tripartite *sūrō vispō.hujyāitiš paoiryō.tkaēšō.*

Que Zoroastre soit le premier prêtre, le premier guerrier, le premier agriculteur ne signifie pas nécessairement qu'il fût jamais considéré comme le fondateur des classes sociales. La tradition conservée dans le *Bundahišn* (2), selon laquelle son fils Isatvastr fut prêtre, son fils Urvatatnar agriculteur et son fils Vuručihr guerrier et commandant futur des armées de Pēšyotan a la même valeur : il ne s'agit pas d'introduction d'une institution nouvelle ni d'établissement d'un ordre nouveau, il importe uniquement de souligner la polyvalence fonctionnelle du Prophète.

Cette conception est bien attestée, nous le voyons, et en termes clairs. Elle n'a pas besoin d'être inférée d'une façon indirecte de certains détails de la légende zoroastrienne.

Il y a quelques années, M. Barr a publié un article pour montrer que dans le mazdéisme Zoroastre était considéré comme l'Homme Parfait, τελείος ἄνθρωπος (3). En fait, sa démonstration se limite à ne considérer que la composante sociale du problème, et même cela seulement par le

(1) V. plus bas, p. 515.
(2) *BdAnkl* 235.8 ss.
(3) Irans Profet som teleios anthropos, *Festskrift Hammerich*, 26-36.

biais d'une interprétation de la légende de la conception de Zoroastre rapporté par le septième livre du *Dēnkart* et les *Sélections de Zātspram* (1).

Il s'agit de la création et de la transmission aux parents de Zoroastre de son *xvarrah*, de sa *fravahr* et de la substance de son corps. Selon l'iranisant danois le *xvarrah* représenterait ici la souveraineté, la *fravahr* la force guerrière, la substance du corps la « troisième fonction ».

Nous ne croyons pas que cette interprétation doive être retenue en entier. Certes, la *fravahr* a un aspect guerrier peut-être fondamental ; aux arguments de M. Barr on pourrait même ajouter un autre : à savoir qu'après sa création, la *fravahr* du Prophète est déposée sur la montagne Asnavand, c'est-à-dire à l'endroit où se trouve le temple d'Ātur Gušnasp, le feu sacré des guerriers (2). Mais tout homme a sa *fravahr*.

Pour la substance du corps, cela est plus évident encore ; bien qu'ici aussi on peut arguer que cette partie constitutive de la personnalité humaine présente une affinité particulière avec la « troisième fonction ».

Que le *xvarrah* représente la souveraineté et rien qu'elle, est plus douteux. Nous avons vu que le *xvarrah* était le charisme divin habilitant chacun à accomplir la tâche qui lui est confiée dans le grand combat cosmique et qui se confond avec les devoirs spécifiques de chaque classe. C'est le *xvarrah* kavien et celui des *hērpat* qui représentent la première fonction, ce n'est pas le *xvarrah* en tant que tel.

En tout cas, la possession des trois éléments constitutifs de la personnalité humaine n'est pas une chose particulière à Zoroastre. Tout homme, tout Aryen au moins les possède.

Que faut-il conclure ? L'interprétation de M. Barr est peut-être justifiée dans son principe mais non dans son application. Rappelons la notice du commentateur pehlevi de l'*Ātaš Nyāyiš* selon laquelle les représentants des trois classes accomplissent, à côté des devoirs qui leur sont propres, d'autres qui sont assimilés à ceux des deux autres classes. C'est pour faire face à une telle situation que tout homme reçoit, comme éléments constitutifs de sa personnalité, trois entités dont chacune s'apparente à une fonction sociale déterminée.

Mais il s'agit de quelque chose qui ne distingue en rien Zoroastre du commun des mortels ; et ce n'est pas là une base sur laquelle on peut se fonder pour prouver que, dans la conception mazdéenne, Zoroastre est un Homme Parfait (3).

A part la notice de Zātspram, cette trivalence fonctionnelle du Prophète n'apparaît jamais seule ; à côté d'elle d'autres facteurs inter-

(1) V. aussi notre commentaire de *Dk* 7.2.
(2) V. plus haut, p. 453 s.
(3) V. plus haut, p. 284 ss.

viennent qui complètent son image : son rôle dans la révélation religieuse, son hostilité contre les *daiva*, la récitation de la formule sacrée, son rituel. Il s'agit bien d'une image de l'Homme Parfait. D'autres textes pehlevis permettront d'en saisir d'autres aspects : la position du Prophète au centre aussi bien de la Terre que de l'histoire de l'Univers, sa maîtrise des trois régions du cosmos ; son rôle dans la révélation religieuse surtout, dont l'étude nous permettra de dresser les grandes lignes de l'image en question. Ce sera l'objet de notre prochain chapitre.

CHAPITRE III

L'HOMME PARFAIT

§ 68. *LA SITUATION DE L'HOMME DANS LE COSMOS*

Parmi toutes les créatures, l'homme est la suprême. Malgré les servitudes auxquelles il est astreint, malgré sa mortalité même, il est le chef de la créature dans le combat contre la *druj*. Reprenant, une fois de plus, le thème du but de la création de l'homme et de sa fonction dans le monde, un texte du troisième livre du *Dēnkart* écrit :

DkM 245.3-246.5 : *ʿApar ʿčē ʿpat ʿčē u ʿo ʿčē u ʿhač ʿkū u ʿo ʿkū ʿapāč ʿo ʿkū u awdom ʿo ʿčē ʿrasišn i xvat ʿmartom ; ʿhač nikēž i Veh Dēn.* [1] *ʿHēt ʿmartom ʿhač Dātār dahišn hangartīkēnītak i ʿpat čihr u nērok ʿhač visp mēnokīk u gētīkīk dahišn ʿpat spur-ož kartakīh i ʿapar apārīk gētē dahišnān sardārīh ʿo rādēnītārīh i hamākīhā ʿpat ʿhamist dahišnān zor bavandak vānītārīh i druj.* [2] *ʿu-šān xvatīh ruβān.* [3] *čand ʿpat Dātār spāhīh ʿo druj bavandak vānītārīh apāyišnīk ʿpat mēnokʿhamist-dahišnīhā ʿpat ʿēt bār ʿo gētē-afzār patmokīh.* [4] *yut-zamānīhā gohrak handāčišnīk ʿhač yazdān mēnok xvatīh u gētē afzār hamīh i hamāk vēšīhā u kamīhā druj bavandak vānītakīh.* [5] *u xvat dahišn mēnok ruβān ʿpat-ič ʿhān i škifttar košišn i druj avisānišnīh afzār yazdān* [6] *gētē tan patmok ʿandar gumēčak košišn *savišnīkīh ʿhač xvatīh ruβān visānišnīkīh* [7] *u brahmak mēnok xvatīh ʿhač gētē afzār patmok xvatīh ʿapāč ʿo mēnok bun āhangīkīh u patmok ʿandar gētē ʿhilišnīkīh u ʿtar vitar i ʿapāč ʿo bun ʿkē ʿandar košišn i ʿapāk hamēstār druj tuβān tuxšakīhā ʿpat boxtakīh i ʿhač druj ʿo bun ēvarzītan.* [8] *u ʿkē sūtīk tuβān aβēnkārīh hamēstār ʿapar ʿxvēš uzēnēt ʿandar drujišn u argastān vičārišn i hač-iš ʿpat bavandak vānītakīh i druj ʿhač hamākīh Dātār spāh ʿbavēt.* [9] *u fraškart hangām ʿpat dātārīh kām hamāk martom xvatīh gētē patmok apēčakīhā ʿapāč dāštīh ʿhamist purušētādīh yāvētān vīnārtan ʿVeh Dēn paitākīh.*

« Sur ce qu'est l'essence des hommes et par quoi et vers quoi et d'où et vers où et de nouveau vers où et finalement à quoi ils arrivent ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Par l'acte créateur du Créateur, l'homme est la somme des natures et des forces de toutes les créatures du *mēnōk* et du *gētē*, pour qu'il commande les autres créatures du *gētē* en rassemblant leurs forces, les administrant entièrement pour vaincre complètement la *druj* avec la force de toutes les créatures. [2] Leur essence est l'âme. [3] Dans la mesure où, au service armé du Créateur il est indispensable de vaincre complètement la *druj*, un revêtement est produit aux créatures du *mēnōk* pour leur servir d'instrument *gētīk*. [4] Aux différentes époques la semence composée de l'essence divine du *mēnōk* et de l'instrument *gētīk* triomphe plus ou moins complètement de la *druj*. [5] La création essentielle, l'âme mēnōkienne, est une arme inaliénable des *yazat*, même en proie aux attaques les plus violentes de la *druj*. [6] Le corps, revêtement gētīkien, est séparable de l'essence de l'âme lors de la séparation au milieu de la bataille gētīkienne. [7] La forme de l'essence mēnōkienne, en se séparant de l'essence du revêtement de l'instrument gētīkien, tend à rejoindre son origine mēnōkienne. Laissant son revêtement dans le *gētē* et trépassant pour rejoindre son origine, celui qui a *combattu la *druj* ennemie dans la mesure de ses forces, rejoint son origine sauvé de la *druj*. [8] Celui dont les forces sont usées et qui essuie une défaite de la part de l'adversaire, est entraîné dans le mensonge et les tourments dont il ne sera séparé qu'à la suite de la victoire définitive de l'armée entière du Créateur sur la *druj*. [9] Au moment de la Rénovation, selon la volonté du Créateur, l'essence de tous les hommes recouvrira en pureté leur revêtement *gētē* ; et tout sera rétabli dans le bonheur pour toujours — voilà ce que révèle la Bonne Religion. »

L'homme est le chef des créatures *gētē* dans le grand combat cosmique contre la *druj*. Mais sa véritable patrie est en haut, dans le *mēnōk*. Il ne descend dans le *gētē* qu'au moment où l'exige l'accomplissement de sa tâche ; il revient ensuite en haut, toujours, car son essence mēnokienne ne peut changer (1) : ceux qui ont bien résisté à la *druj*, tout de suite après leur mort, ceux qui lui ont succombé au moment de la Rénovation. Ceux-là seront sauveurs, ceux-ci seront sauvés — mais au fond les deux catégories n'en font qu'une.

L'origine céleste de l'homme et son étrangeté au monde d'ici-bas est un thème fondamental de la réflexion religieuse et philosophique du premier millénaire de notre ère. On a songé, à ce propos, à l'origine iranienne de la gnose (2). En tout cas, l'image n'est pas inconnue de l'orthodoxie zoroastrienne ; comme ailleurs, elle se conjugue avec l'idée de la prééminence de l'homme dans le cosmos. Les deux reviennent dans l'image que les systèmes gnostiques adopteront à leur tour, et qui est un archétype fondamental, celle de l'Homme Parfait.

Voyons tout d'abord un texte qui éclaire d'un jour nouveau la conception mazdéenne de la place de l'homme parmi les différentes catégories des êtres ;

DkM 42.8-44.8 : *'Apar 'hastān advēnak ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*
[1] 'Hēt 'hastān advēnak 'ēn-ič 3 : ēvak 'hān 'kē xvatīh amark 'u-š

(1) V. plus haut, p. 105 ss.
(2) Ainsi CORBIN, Temps cyclique, *EJ* 20.149 ss. ; WIDENGREN, *ZRGG* 4.1952.104 ss.

*patmočan visānišnīh. u ēvak 'hān i 'kē xvatīh markomand 'u-š patmočan asānišn *'kē 2 vēnišnīk gētīkān ; Amahraspandān 'kē-šān xvatīh amark 'u-šān patmočan asānišnīh [markīh 'i-šān xvatīk...] paitāk. [2] 'hač *kē -č 'hān 'i-šān vimand[i] 'hast amark i afzonīk u asānišnīh[u] 'i-šān patmočan '*kē-č 'hān i Ohrmazd Vahuman u Mānsraspand u 'hān i asūtak ruβān pānāk i tan 'hān i Mānsraspand paitāk. u apārīk-ič i Amahraspand 'pat amarkīh i xvatīh u asānišnīh i patmočan [i] dātastān 'hān i Vahuman Amahraspand u 'pat hamīh 'i-šān xvatīh u patmočan 'xvānīhend Amahraspand u 'dārend dāmān baxšend rāy u 'xvarrah [u] 'o gēhān ; ēton-ič apārīk i mēnok yazat.*

*[3] u 'hač vēnišnīk gētīkān xvaršēt 'kēš amark 'hast stī i xvatīh u asānišn patmočan i 'hast 'hān'i-š rošnīh advēnak ; 'andar ham sahmān māh-ič u starān. u 'pat amarkīh i xvatīh u *asānišnīh i <patmočan> dātastān 'hān i xvaršēt. 'pat hamīh i xvatīh [i] u patmočan [i] 'xvānīhend xvaršēt u māh u star u rošnēnend gēhān nērokēnend čihrān u vaxšēnend dām.*

*[4] 'hān i 'kē xvatīh amark 'u-š patmočan visānišnīh amarakānīhā 'martom i 'pat 'hān 'i-šān xvatīh ruβān amark patmočan i tan 'andar gumēčakīh <vi>sānišnomand 'pat hamīh haknēn 'xvānīhēt 'martom i pahrom 'hend gētē dahišnān. u 'andar gētē *dahišnān 'pat amarkīh xvatīh visānišnomandīh patmočan i 'hač [Dēn visp] gospand-ič dātastān 'hān i 'martom u apārīk-ič gētē-dahišnān 'pat 'hān 'i-šān mēnok Amahraspand 'kē-šān 'hast xvatīh amark u 'pat dēsak visānišnomand 'hend 'pat ham 'dar dātastān 'hān i 'martom u gospand-ič u čimīk 'oh-ič 'hān i patmočan dahišnān xvatīh čēgon Vahuman 'hān i asnotak ruβān i pānāk i tan i 'hamist mānsraspand patmočan 'hend i Ohrmazd Vahuman xvat. u 'ēn i asnotak ruβān 'martom xvatīh 'apar dahišnān brēh u bām 'hend i Dātār.*

*[5] u 'hān i 'kē xvatīh markomand 'u-š patmočan visānišnomand 'dēv u gurg u xrafstr 'pat 'hān i 'hač Veh Dēn ož 'pat fratom frāč srāyišnīh i yašt-fravahr Zartuxšt 'dēvān kālpat škast. 'pat 'hān i Ušyatar gurg-ič, 'pat 'hān i Ušyatarmāh xrafstr-ič kālpat škastan 'u-šān xvatīh 'pat 'hān i afzār fraškart u Sūtomand i Pērožkar [i] 'rasišn hamāk apēsīhītan. 'pat hamāk apēsīhisnīh i 'oyšān 'martom xvatīh amark ruβān pur-urvāxm 'andar apēčak u *apityārak gēhān hamē-vībārišnīh 'bavēt 'hač Dātār dahišn nok u 'apāč kartan asānišnīk vīnārtan paitāk.*

« Sur les catégories d'êtres ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Il est révélé que les catégories d'êtres sont trois, et notamment : la première, ceux dont l'essence est immortelle et le revêtement séparable ; la seconde, ceux dont l'essence est mortelle et le revêtement inséparable : ce sont dans les deux cas des gētīkiens visibles ; quant aux Amahraspand, leur essence est immortelle et leur revêtement inséparable. [Ceux dont l'essence est mortelle...]

« [2] Ceux dont la définition est « immortels, saints, dont le revêtement est inséparable » sont — c'est révélé — Ohrmazd, Vahuman, Mānsraspand

et l'âme incorruptible veillant sur le corps qui est celui de Mānsraspand. Les autres Amahraspand, dont l'essence est immortelle et le revêtement inséparable, se conforment au modèle de l'Amahraspand Vahuman. La réunion de leur essence et de leur revêtement leur confère l'appellation d'Amahraspand. Ils protègent les créatures et distribuent l'éclat et le *xvarrah* au monde ; cela vaut également pour les autres *yazat* mēnōkiens.

« [3] Parmi les gētīkiens visibles, c'est le Soleil dont l'essence est immortelle et le revêtement inséparable (c'est la forme de la lumière). La même définition vaut pour la Lune et les étoiles. Par ce que leur essence est immortelle et leur (revêtement) inséparable, elles se conforment au modèle du Soleil. Leurs essence et revêtement étant réunis, ils s'appellent « Soleil, Lune, étoiles ». Ils éclairent le monde, renforcent les natures et font croître les créatures.

« [4] Ceux dont l'essence est immortelle et le revêtement séparable sont les hommes en général. Pour ce qui est de leur essence, leur âme est immortelle ; leur revêtement, le corps, est séparable dans le mélange. Quand (ces deux éléments) sont réunis, ils s'appellent des hommes ; ils sont les plus excellents parmi les créatures du *gētē*. Parmi les créatures du *gētē*, parce qu'ils ont une essence immortelle et un revêtement séparable, les animaux se conforment au modèle des hommes et de même les autres créatures du *gētē*. Par leur *mēnōk* ils sont des Amahraspand dont l'essence est immortelle ; mais ils sont séparables de leur forme. De même, le modèle des hommes et des animaux et l'essence des créatures à revêtement sont analogues à Vahuman : l'âme incorruptible qui veille sur le corps, Mānsraspand, son revêtement ; et Ohrmazd est l'essence de Vahuman. De même l'âme incorruptible est l'essence des hommes et constitue pour eux la flamme et la lumière du Créateur.

« [5] Ceux dont l'essence est mortelle et le revêtement séparable sont les *dēv*, les loups et les *xrafstr*. Par la puissance de la Bonne Religion, quand Zoroastre à la *fravahr* digne d'adoration la chanta pour la première fois, le corps des *dēv* fut brisé. Il est révélé que sa récitation par Ušyātar brisera le corps des loups, celle de Ušyatarmāh celui des *xrafstr*. Leur essence sera entièrement détruite par la Rénovation et l'avènement du Sauveur Victorieux. Par leur destruction totale l'essence des hommes, l'âme immortelle, sera rétablie pour toujours, pleine de joie, dans un monde pur et sans adversité, le Créateur ayant refait la création et l'ayant rendue inséparable. »

Nous nous trouvons ici en présence d'une autre variante du thème que nous avons discuté. L'homme est suprême parmi les créatures du *gētē* et se conforme à un modèle divin. Son essence vient du *mēnok*, est impérissable et constitue même un rayon de lumière divine sur les créatures.

Cette conception, dont on connaît la fortune dans les différentes doctrines mystiques, apparaît ici peut-être pour la première fois dans un texte mazdéen, mais est entièrement conforme au système de cette religion (1).

On remarquera, d'autre part, combien peu dualiste, du point de vue de l'être, est tout ce système. Les forces du mal sont périssables et périront sûrement. Même l'homme, tout mortel qu'il soit, même les

(1) Sur le vêtement de Vahuman et son symbolisme v. plus haut, p. 324 s.

animaux créés par Ohrmazd, sont plus durables que les mauvais esprits, qu'Ahraman lui-même. C'est que le *mēnok* créé par Ohrmazd est inaliénable, qu'il ne tombera jamais sous l'emprise du mal d'une façon durable (1), tandis que les *dēv* et Ahraman lui-même seront irrémédiablement vaincus et annihilés. Parler, dans ces conditions, d'un véritable dualisme où les deux antagonistes sont égaux n'a pas de sens ; ce n'est même pas tout à fait exact pour le manichéisme (2). Dans le mazdéisme, le dualisme n'est vrai que pour le monde *gētē*, à l'époque précédant la Rénovation.

Voyons maintenant les textes retraçant l'image mazdéenne de l'Homme Parfait, et tout d'abord les trois premières questions du *Dātastān i dēnīk*.

§ 69. *LES TROIS PREMIERS « PURŠIŠN » DU « DĀTASTĀN I DĒNĪK »*

Ces trois premières questions du *Datāstān i dēnīk* sont étroitement solidaires ; elles ont toutes trait à l'anthropologie, elles parlent de l'homme juste, *mart i ahraβ* (ou *ašok*). Mais la traduction du terme que nous venons de donner n'est juste qu'en partie ; car, d'un côté, tous les hommes sont foncièrement justes — puisqu'ils font partie de la création d'Ohrmazd et finiront par être sauvés au moment de la Rénovation — de l'autre, la prééminence de l'Homme Juste qui constitue le vrai sujet des questions 1 et 3 n'y est affirmée qu'à propos des trois « Hommes Justes » les plus parfaits qui représentent le début, le milieu et la fin de la création. C'est cet état de fait que nous devons avoir présent à nos yeux si nous voulons comprendre la doctrine des trois chapitres et ses implications.

DD 2 : [1] *Fratom ʿhān i pursīt ʿkūʿmart i ahraβ ʿhač star māh u xvaršēt u ātaxš i Ohrmazd ʿčē rād ʿveh ʿdāt ʿēstēt u ʿandar Dēn mas u ʿveh guft ʿēstēt ʿhač dahišn mēnokīk ʿhač-ič ʿhān i gētīkīk ?*

[2] *Pāsaxv ʿēt ʿkū frāčīh ʿpat xrat rāst vičīnkarīh. ʿčē dāmān masīh u ʿvehīh ʿhač hunar ʿbavēt* [3] *ʿapar dāmān. u hunar i rāstīh ʿveh u afzār xrat mas spās-ē u yazat kāmišnkārīh mātakvartom.* [4] *ʿčē ʿhar 3 haknēn hamband ʿčē rāstīh paitākīh ʿpat xrat ʿu-š sūt kāmišnkārīh i Dātār. xrat kāmišnkārīh i ʿo apāyišn i Dātār ʿu-š Dēn rāstīh. u kām i Dātār raβākīh ʿpat xrat ʿapāk rāstīh.* [5] *ʿhar 3 ʿandar dāmān mas. ʿu-š māhmānīh ʿpat pahromīkān ʿmartān i ahraβān mēnokīk ʿpat ʿhān i apēčak fravahr mēnok vaxšīhā ʿo druj koxšāk u spožāk vānāk u anāpāk. ʿhān i yazdān spāh zorēnāk u mēnok xvatāyīh i Ohrmazd gētīkīhā ʿpat gētē*

(1) *Le problème zurvanite*, p. 435 s.
(2) Car la victoire du bon principe est dès le début certaine.

patmokīh u hambandīh i tan ʿgyān. [6] *ʿu-šān afzāromandīh mātakdān xrat u gētīkīk kārīh ʿpat ʿhān i artīk ʿapar kunišnīh i humat huxt u huvaršt u ʿbē ʿhilišnīh araβākīh i dušmat dušhuxt dušhuvaršt.* [7] *ʿu-*šān handāxtār i gētīkīk xvatāy i Ohrmazd vīnārāk u ʿhān i apēčak dēn vīnārāk u raβākēnāk u Dātār i ʿveh i apēčak stāyītār u druj ošīh astišnīh framūtār,* [8] *i ʿpat raβāk-dahišnīh i ʿhān i ʿVeh Dēn mānsr ʿrasišn i ʿhān i ʿveh ristāxēzēnišnīh u fraškart-kartārīh hamayyārīh u axvēšīk spās u ʿapar gētē dām sardar u nikāsdāštār u rādēnītār* [9] *u mas u apartar ʿhend. — ʿoh-ič ʿhān masīh ʿnē ʿhar ʿmartom ʿbē ʿpat pašomān ʿmartān i ašokān rād guft ʿēstēt. ʿkē-š ʿandar nazdist ʿhān-ič pašom i 3 ʿhend būn myān u frajām i dahišn.*

[10] *Ēvak apēčak ʿmart Gāyomart ʿkē-š fratom mēnišnīk stāyēnītār būt ʿhān i yazdān vispān dahišn ʿhač bun āpurišnīh ʿtā awdom frajāmišn i gētīkīk dām ʿhač vehīh u varzišn ʿhān i ʿoy zahak u oβātak ʿandar dārišn i čēgon Hošang Taxmurēt Yam Frēton; čēgon fristakān i Dēn čēgon Zartušt Ušyatar u Ušyatarmāh; u fraškart-kartārān i čēgon Sošāns u Rošnčašm u Xvarčašm* [11] *u hamkārān.*

*<Ēvak ahraβ Zartust ʿkē dēn> raβāk-dahišnīhā patīruftār u yazdān ʿpat ʿhan i mēnok nērok apēčak stayišnīhā u rāst *yaštār u druj ʿhač ʿhān i gētē karpīhā gētīkīk kārīh akārēnītār Dēn i apēčak ʿkē-š spur-vehīh i Spēnāk Mēnok u a-ʿvehīh i Ēnāk Mēnok hač-iš paitākīh anāpišn i druj u drujīh frajāmīh i Dātār u akānarak raβišnīh i dāmānīhā ʿbavēt mahist burtār :* [11] *u ʿpat-ič ʿhān i Gāyokmart vehīh ʿkē ʿhān i Zartuxšt ʿzāyišn apar-ast ʿpat-ič ʿhān i Sošāns vehīh ʿkē-š Zartušt zahak ʿhast ʿpat-ič harvisp humat huxt huvaršt raβākīhast ʿkē dām i ʿpat hēmēt ʿdāt hamspās.*

[13] *Ēvak tankartār fraškar Sošāns ʿkē ʿhān i drujīhā ʿdēvān u stāyišnīh i yazdān nikohišnīh ʿandar ahramokīh u akdēnīh i srātak srātak nihāt puranāpišnīhā ʿhač gēhān anāftār ʿpat bavandak raβākīh i yazdān stāyišnīh u spur raβākīh i ʿhān i apēčak dēn fraškart frajāmēnītār* [14] *ʿpat ʿhān i pašom kunišn i anāhokēnītan i brātarot ʿapar xvaršēt i arvandāsp u ʿhamist rošnān u hamāk ʿvehān i dāmān xvēšīk spās ʿčē ʿhān-ič i ʿkad xvaršēt rošn ʿhač spožišn i tar spožišn frāšm rošnēnišn i gēhān u tačišn i ʿročān ʿšapān* [15] *ʿvēnīhēt. — hamfrajāmišn i fraškart rad ʿandar Den mazdēstān guft ʿēstēt ʿkū ʿen mas rošnīh ham ʿmartān i ašokān patmokīhēt.*

« [1] La première chose que vous demandez est : Pourquoi l'Homme Juste a-t-il été créé meilleur que les étoiles, la Lune, le Soleil et le feu d'Ohrmazd ? Pourquoi est-il appelé dans la religion plus grand et meilleur que les (autres) créatures du *mēnōk* et du *gētē* ?

« [2] Réponse. C'est parce qu'il sait bien discerner par sa sagesse. Car c'est grâce à leurs vertus que les créatures sont plus grandes et meilleures que les (autres) créatures. Comme vertu, la droiture est la meilleure, tandis que la sagesse est l'instrument suprême, et l'accomplissement de la volonté

divine (la chose) la plus fondamentale. [4] Car les trois sont solidaires : la droiture se manifeste par la sagesse et son avantage est l'accomplissement de la volonté du Créateur ; l'accomplissement, par la sagesse, de la volonté du Créateur et de sa religion est la droiture ; la volonté du Créateur se propage par la sagesse et la droiture. [5] Les trois sont fréquents chez les créatures et habitent les plus parfaits parmi les Hommes Justes : dans le *mēnōk*, comme de pures *fravahr* qui combattent spirituellement dans le *mēnōk* la *druj*, l'éliminent, l'emportent sur elle et la détruisent, renforçant l'armée des *yazat* et l'Empire mēnōkien d'Ohrmazd ; dans le *gētē*, sous un revêtement gētikien dans le composé du souffle et du corps. [6] Ils sont instrumentés notamment par la sagesse, tandis que leur fonction, dans le *gētē*, dans le combat, consiste à accomplir les bonnes pensées, paroles et actions et à abandonner les mauvaises pensées, paroles et actions et à ne pas les propager. [7] Leurs guides dans le *gētē* sont le souverain gētikien administrant (selon ?) Ohrmazd, administrant la Bonne Religion pure et la propageant, et l'adorateur du Créateur bon et pur qui ordonne la destruction de la *druj*. En propageant les *mānsr* de la Bonne Religion, ils contribuent à l'avènement de la résurrection des bons et à la Rénovation et rendent un service désintéressé ; ils sont ainsi les chefs, les protecteurs et les gouverneurs de toutes les créatures du *gētē*, [9] les plus grands et les plus sublimes... — Mais cette prééminence n'est pas attribuée à tous les hommes, mais aux plus parfaits parmi les Hommes Justes qui sont parmi eux. Ces parfaits sont au nombre de trois et représentent le début de la création, son milieu et sa fin.

« [10] Le premier est l'Homme Pur, Gayōmart, le premier qui exalta les *yazat* en pensées. Toutes les bonnes créatures qui, depuis la première production jusqu'à l'accomplissement ultime de la création *gētīk*, devaient accomplir quelque bonne action doivent être considérées comme ses enfants et ses descendants, ainsi Hōšang, Taxmurēt, Yam, Frētōn, apôtres de la religion comme Zoroastre, Ušyatar et Ušyatarmāh, rénovateurs comme Sōšāns, Rōšnčašm et Xvarčašm [11] et leurs aides.

« (Le second est le juste Zoroastre) qui accepta (la religion) pour la propager et adorer d'une façon correcte les *yazat* en les exaltant d'une façon pure avec sa force spirituelle mais empêcha la *druj* d'agir dans le *gētē* en revêtant un aspect gētikien, le plus grand messager de la pure religion qui révèle la bonté parfaite du Saint-Esprit et la non-bonté du Mauvais Esprit, l'anéantissement de la *druj*, la victoire finale du Créateur et l'existence future sans fin des créatures. [12] Il a également rendu service par la bonté de Gayōmart qui est à l'origine de la naissance de Zoroastre, par la bonté de Sōšāns qui est un descendant de Zoroastre et par toutes les bonnes pensées, paroles et actions mises en œuvre par lesquelles les créatures ont manifesté leur espoir dans la religion.

« [13] Le troisième est le Rénovateur qui rétablira le corps, Sōšāns : il éliminera du monde entièrement l'adoration criminelle des *dēv* et le mépris des *yazat* impliqués par les hérésies et les mauvaises religions de toutes sortes, propageant complètement l'adoration des *yazat* et entièrement la pure religion, accomplissant ainsi la Rénovation. [14] Par cette meilleure action que n'entache aucune déviation, il s'acquerra un mérite spécifique envers le Soleil aux chevaux rapides, tous les luminaires et tous les êtres bons. Car, toute ténèbre ayant été éliminée, le Soleil sera lumineux, ses rayons seront [15] visibles jour et nuit, éclairant et réchauffant le monde. Au sujet de l'accomplissement de la Rénovation, il est dit dans la religion mazdéenne : « Cette grande lumière sera revêtue par les hommes justes « tous ensemble ». »

La seconde question aborde le problème anthropologique d'un point de vue différent :

_DD_ 3 : [1] _Ditīkar ʿhān i pursīt ʿkū : ʿmart i ašok ʿo gētē ʿpat ʿčē kār rād ʿdāt ʿēstēt. ʿu-š ʿandar gētē ʿpat ʿčē advēnak apāyēt ʿbūt?_

[2] _Pāsaxv ʿēn ʿkū : Dātār dām ʿdāt ʿo raβākkarīh ʿi-š kām. ʿu-mān apāyēt raβākēnīt ʿhān i ʿčē-š kām ʿkū ʿtā ʿvindēm ʿhān ʿčē mān kām._ [3] _ʿčē ʿoy huāpar Dātār tuβān ʿhān ʿčē-mān kām i čand ostīkāntar ʿēstēt ogon čēgon-iš kām arzānīk ʿi-m ʿpat vindišn i ʿhān ʿčē-mān kāmak._ [4] _ʿēn dām awd ahamtāk āpurīt ʿēstēt vēnāftāk ʿhač-ič ham awd-āpurišnīh paitāk ʿkū āpurāk_ [u] _spur-dānāk; ʿkū-š āpurišn ʿpat čim. ʿu-š kām ʿvehīh. ʿkad čimīk āpurišnīh ʿi-š dām vehīh-ič ʿi-š kām ēvar ʿhač-ič spur tuβānīkīh i Dātār rād dām āpurīt paitāk._ [5] _ʿpas vičīrīhast ʿhač xrat ʿkū-š āpurīt dām ʿo bavandak raβākīh ʿi-š kām ʿpat spurēnīt(an) ʿtā ʿvattarīh ʿbavēt; ʿčē ʿkad ʿvattarīh ʿnē spurīk. ʿpas čimīk ʿgoβīhēt ʿkū-š dām ʿdāt ʿo xvēš kāmak raβākīh i ʿhač ʿvattarīh opatakīhā vehīh spurēnīt(an) rād. hamgokāyīhast ʿapāk ʿhān i pēšēnīkān guft ʿkū āpūrīhast_ [6] _dām ʿo kāmišnkārīh i Dātār. ʿhān i Dātār kāmišnkārīh bagīhast ʿo 2 i ʿhast parastišn kunišn koxšišn._ [7] _i čēgon parastišn ʿhān i Dātār i huāpar ʿkē dost ʿo ʿxvēš dām, koxšišn ʿhān i ʿapāk druj i koxšītār ʿkē dušman i ʿo dahišn i Dātār. ʿhān ʿvazurg parastišn koxšišn čand apartom patmān i ʿxvēštom nazdīktom patmān i ʿo āpātīh ʿhač dostīh āpurāk u must i ʿhač dušman koxšītār. katārče markomandān ʿapar astišn āyāftvarān mas tuxšišn._

[8] _ʿčē ʿkad huāparišn spurtom pur-awdīhā pasāxt i dahišn i xvatāy ʿu-š ajumbišn stī ʿpat apar-rasišnīh i jumb i Ēnāk Mēnok jumbišn avēnišnīk mēnok agumēčišn ʿo vēnāftāk stī u vēnišnīk nimūnak mēnok vaxšāk ruβān ʿandar gētē raβišnīh tan nēvak xvatāy kartan._ [9] _ʿuš vaxš zivēnāk u fravahr i ʿdārāk u vīr i āyāpāk u (h)uš i ʿpāyāk u xrat i vičīnāk u čihr i xvat bizišk zor i rādēnak. u čašm ʿhač ʿdīt(an) goš ʿhač ašnūtan vēnīk ʿhač hubodītan ʿdehan ʿhač mēčak ʿdānistan u graw ʿhač paθrmāyišn ʿmatārtar ʿdil ʿhač mēnītan uzvān ʿhač guftan ʿdast ʿhač varzītan ʿpād ʿhač ʿraftan ʿēt ʿkē ʿgyān frāxvēnītan u *vaxšišn xūp xāstan, ʿēt ʿkē tan patvastan, ʿēt ʿkē frahaxtak dārišn raβāk rādēnēt xvēškārīh. ʿhamist xvat afzārān jānkārīkīhā vīrādīhēt_ [10] _ʿpat frāron dātīh humat huxt u huvaršt u pātdāšn ʿhān rošnkar u hamēyīk nēvakraβišnīh nivēdēnītan patrāst. ʿhān parēčvānīk ʿapar nivēxtar ʿmartomān rāst-bavandakīh i ʿxvēš dravist vīmand dāštār apartom xvatāyīh i Dātār ʿnē framoštan,_ [11] _ʿpat raβāk-kārīh ʿi-š kām ʿo ʿoy i visp ʿveh dost apēčak stāyītār u apēčak spāsdār ʿbūtan._ — [12] _čēgon dostīh i apēčak ʿhač ēvar mēnišnīh ʿpat ʿhar nēvakīh i hač-iš but(an) u hēč anākīh hačiš ʿnē ʿbūt(an). stāyītārīh <i> apēčak ʿhač stāyišn i ʿpat ʿhar ʿvehīh hač-iš būt(an) u *hēč ʿvattarīh hač-iš ʿnē būt(an). Spāsdārīh i apēčak ʿhač hamāk āpātīh hač-iš ʿbūt(an) hēč must hač-iš ʿnē ʿbūt(an)._

[13] _vāwarīkān vičīr ham apēčak dostīh rāst stāyītārīh u čimīk spāsdārīh ostīkānīhēt ʿkunīhēt ʿpat-ič ʿhān i ʿkad Vahuman ʿpat mēnišn Sroš ʿpat goβišn Art ʿpat kunišn ʿdārīhēt._ [14] _ʿoh-ič mēhmān i Vahuman ʿpat mēnišn ʿdil ʿvehīhā ʿo rāst šnāyišn i nidβārišnīkīh ʿhač varanīkīhā xvatdošakīh dūr dāštan. Sroš māhmānīh i ʿpat goβišn ʿhač ʿhān i ākās i rāst guftār ʿhān i anākās ʿhač rāst dastβarān nigokšītār būtan. Art māhmānīh i ʿpat kunišn ʿhač ʿhān i ʿvehīh ʿdānīhēt rādēnāk kartan, ʿhān i ʿnē ʿdānāk pahrēčāk būtan paitākīhēt._ [15] _ʿēt 3 ʿvehīh i ošmurt parvastak ʿandar 2 rās i pēšēnīkān guft, i ʿhast dānišnīk kartan, dānišnīk ʿhištan. ʿi-š afzārīh ʿpat frāron tuxšakīh._ [16] _ʿu-š dastβar ʿhān i rādēnītārīh ʿhan ʿapāk dēn i yazdān rāstīhā dāstan. ʿu-š būn apēčak mēnišnīh i rāstīhā ʿpat Vahumanīkīhā vehīh._ — [17] _čēgon pēšēnīkān dēnīkān guft ʿkū ʿkē ʿhān i Vahuman vehīh ʿpat mēnišn māhmān ʿdārēt, ʿadak-iš ʿhān i ʿveh mēnok rās i rāst_ [18] _nimāyist. ʿpat rās i rāst kāmak i Dātār šnāsēt. u ʿpat kāmišnkārīh i Dātār vaxšēt vindēt ʿkē nēvakīh i fraškartīk āyāpēt._

[19] _Hangartīktar pāsaxv ʿēt ʿkū ʿmart i ahraβ dām ʿhast ʿkē-š grift ʿhān xvēškārīh i aβiš āpurīhast. ʿu-š ʿandar gētē ʿpat rēp frēpīhēt i <v>yāpānkār druj pur-pās._ [30] _ʿpat vičītārīh ʿhač xrat ʿhān i Dātār kām ʿkē ʿxvat šnāyēnītārīh šnāxtār ʿhān i ʿvehīh šnāxtak raβākēnītār ʿhač ʿčē aβiš hač-iš pahrēčīhītār ʿu-š ēton apāyēt būtan čēgon ʿhān masīh u vehīh ʿpat-ič mēnok ostīkāntar ʿbavēt._

« [1] Deuxièmement, vous demandez : « En vue de quelle œuvre l'Homme « Juste a-t-il été créé dans le _gētē_ et comment doit-il se comporter dans le « _gētē_ ? »

« [2] Réponse. Le Créateur créa la créature pour qu'elle réalise sa volonté ; nous devons accomplir ce qu'il désire afin que nous puissions obtenir ce que nous désirons. [3] Car ce Créateur bienfaisant est capable de (nous donner) ce que nous désirons et nous le méritons dans la mesure même où nous tenons ferme à ce qui est sa volonté.

« [4] Cette création a été produite visiblement merveilleuse et incomparable. Sa production merveilleuse révèle que le Producteur est sage, que sa production a un but, que sa volonté est le bien. Dès lors, la finalité de la production de sa création et la bonté de sa volonté étant hors de doute, il est manifeste que la création fut créée à cause de la toute-puissance du Créateur. [5] La sagesse peut en plus discerner qu'Il produisit la créature pour qu'elle réalise entièrement Sa volonté d'approcher la perfection aussi longtemps que le mal existe. Car quand le mal existe, le bien consiste à affaiblir le mal ; tant que le mal existe, le bien n'est pas parfait. En conséquence, on peut raisonnablement affirmer qu'Il créa la créature pour qu'elle réalise sa volonté de perfectionner le bien en affaiblissant le mal. Ce témoignage s'accorde avec ce qu'ont dit les anciens : [6] « C'est pour accomplir « la volonté du Créateur que la création a été produite. » L'accomplissement de la volonté du Créateur consiste à faire deux choses : le culte et le combat. [7] Le culte est celui du Créateur Bienfaisant et ami de Sa propre création ; le combat est celui contre la _druj_ qui est ennemie de la création du Créateur. C'est le grand culte et le combat suprême. Le lien le plus intime est le lien

avec le bien venant de l'amitié du producteur et combattant la violence venant de l'ennemi. Tout être mortel doit s'efforcer beaucoup à réussir...

« [8] Car, après que l'attaque du Mauvais Esprit eut apporté le mouvement, en même temps qu'il rendait mobile la construction la plus parfaite et merveilleuse de la création du Seigneur et son être immobile, et donnait au *mēnōk* invisible et exempt de mélange une essence visible et une apparence perceptible, le Bienfaisant mettait dans le corps qui se mouvait dans le *gētē* une âme de nature spirituelle comme son bon maître ; [9] elle met en mouvement le souffle pour faire vivre, la *fravahr* pour préserver, le *vīr* pour saisir, le *huš* pour conserver, le *xrat* pour discerner, le *čihr* pour être son médecin propre, la force pour régler, l'œil pour voir, l'oreille pour entendre, le nez pour sentir, la bouche pour connaître les saveurs, le toucher pour les sensations communes, le cœur pour penser, la langue pour parler, la main pour travailler, le pied pour marcher, ce qui favorise la vie et maintient la croissance, ce qui permet de s'accoupler, ce qui maintient le savoir ; et c'est elle qui dispose la fonction propre de toutes les puissances du corps de manière qu'elles servent la vie [10] en accord avec la loi juste. Il annonça, comme rétribution des bonnes pensées, paroles et actions, un bonheur illimité et éternel. Il prescrivit aux hommes comme obligation de se comporter comme serviteurs fidèles, de garder les limites convenables et de ne pas oublier la souveraineté suprême du Créateur, ainsi que [11] de témoigner envers cet être bon entre tous du pur amour, de la pure admiration et de la reconnaissance en accomplissant sa volonté. [12] Car le pur amour provient de la certitude mentale que toute beauté vient de lui mais aucune injustice ; la pure adoration de son exaltation comme celui dont provient tout le bien mais aucun mal ; la pure gratitude pour celui dont vient tout confort mais aucune violence. [13] Ce sont là des propositions certaines. De même, la pure amitié, l'adoration fidèle et la gratitude raisonnable sont affermies et exercées quand Vahuman habite les pensées, Srōš les paroles et Art les actions. [14] Ainsi donc il est évident que l'habitation de Vahuman dans les pensées provient de ce qu'on amène avec bonté le cœur à la connaissance correcte, tandis qu'on écarte la suffisance de la concupiscence ; que l'habitation de Srōš dans les paroles provient de ce que l'instruit dit la vérité tandis que l'ignorant écoute le vrai chef religieux ; que l'habitation d'Art dans les actions provient de ce que celui qui connaît le bien gouverne et que celui qui ne connaît pas s'abstient. [15] Les trois biens mentionnés sont liés d'une façon définie par les anciens : savoir agir et s'abstenir en connaissance de cause ; et c'est la sagesse et l'effort vers le bien qui permettent de les réaliser. [16] Leur chef est celui qui observe avec droiture leur accord avec la religion divine ; leur fondement, la pure méditation correcte du bien vahumanien, [17] ainsi que l'ont dit les anciens adhérents de la religion : « Celui dans l'esprit duquel habite la bonté de Vahuman, « à celui-là, vraiment, se trouve montrée la voie droite du Bon Esprit ; « [18] il connaît d'une façon correcte la volonté du Créateur, prospère en « accomplissant la volonté du Créateur, trouve ce qui est bon et prépare « ce qui est rénovateur. »

« [19] Une réponse plus sommaire est : l'Homme Juste est une créature qui s'empare de la fonction pour laquelle il a été créé et fait attention, dans le *gētē*, à ne pas se laisser tromper par la *druj* destructrice ; [20] en discernant par sa sagesse la volonté du Créateur, qui lui-même rend satisfaction et connaît le bien, propage la connaissance et évite ce qu'il faut. Et il doit en être ainsi afin que sa grandeur et sa bonté soient encore plus certaines dans le *mēnōk*. »

La troisième question réunit en quelque sorte les problèmes traités par les deux premières.

DD 4 : [1] *Sitīkar pursišn ʿhān i pursīt ʿkū ʿmart i ašok ʿēn masīh ʿčē čim rād ʿhast?*

[2] *Pāsaxv ʿēt ʿkū mazdēst kāmišnkārīh i Dātār rād ʿčē taxšītan agumān ʿkū rās i ʿo kāmišnkārīh i Dātār šnāyišn ʿi-š kām, u ʿhān kām šnāyišnīh ʿpat xrat i dravist dravist ʿbavēt.* [3] *ʿhān i xrat ʿkē-š kām <i> mēnokān yazdān ʿapar šnāsēt ʿnē vaxt ʿbē dēn i rāst i apēčak i ʿhast mēnokān dānišn i frahangān frahang u ostātīhān ostātīh toxmak[īh] i visp dānišnān.* [4] *ʿhān-ič i apēčak Dēn i mazdēstān raβākīh ʿpat ʿmart i ašok. i čēgon-iš nimūt ʿpat Dēn ʿkū ʿman ʿdāt Spitāmān Zartuxšt ʿmart i ašok i kāt-xrat. ʿus ʿbē ʿpāyom mēnišn ʿhač dušmat, uzvān ʿhač dušhuxt ʿu-š ʿbē ʿpāyom ʿdast ʿhač dušhuvaršt. ʿu-š hāčēnom ʿtā ʿo ʿhān i ʿpas ašok i dānāk i kātxrat.* [5] *ʿu-š ham ošmur dēn ʿkē-š ʿdāt [u] avisānišn dahyupat vindišn i ʿhast dēn burtār i dānāk i ʿhač zamān ʿo zamānak ʿtā-č ʿo ʿhān i awdom axvān vartēnišn* ʿkē hutaxšīt fraškart.*

[6] *čēgon ʿpat xrat ʿdāt ʿhān i ahrāyīh gēhān. u ʿpat xrat anāpīhēt ʿhar ʿvattarīh. u ʿpat xrat spurrīkīhēt ʿhar ʿvehīh. pahrom xrat i dēn i apēčak ʿkē-š raβākīh ʿpat dēn burtārān. ʿhan āpurīhast masīh i pahromān ʿmartān i ašokān ʿkē ʿandar nihāt ʿhān i čēgon nimūt ʿapar Gāyokmart u Zartušt u Sošāns.*

« [1] Troisième question. Vous demandez : « Quelle est la raison de cette « grandeur de l'Homme Juste ? »

« [2] Réponse. Un mazdéen n'éprouve pas de doute sur ce qui a été créé pour que la volonté de Dieu soit accomplie : la voie qui mène à l'accomplissement de la volonté du Créateur est la connaissance de cette volonté ; la certitude de cette connaissance se trouve établie par la sagesse certaine. [3] La sagesse qui reconnaît la volonté des *yazat* mēnōkiens n'est autre chose que la connaissance de la vraie religion pure qui est le savoir spirituel, la science des sciences, la maîtrise des maîtrises, la semence de tout savoir. [4] Le progrès de cette pure religion mazdéenne se fait par l'Homme Juste, ainsi qu'il est enseigné dans la religion : « J'ai créé, ô Zoroastre le Spitamide, « l'Homme Juste désireux de la Sagesse. Je préserve sa pensée des mauvaises « pensées, sa langue des mauvaises paroles, sa main des mauvaises actions, « et je le conduis vers l'Homme Juste et sage, désireux de la Sagesse qui « suit. » [5] Ceci équivaut à ce qu'aux différentes époques, jusqu'au dernier tournant de l'existence qui est la Rénovation bien créée, la Religion trouve immanquablement un souverain, c'est-à-dire un religieux sage.

« [6] Car c'est par la sagesse que fut créé le monde de la justice, c'est par la sagesse qu'est détruit tout le mal, c'est par la sagesse que s'accomplit tout le bien ; la sagesse suprême est la pure religion dont le progrès se fait par les religieux. C'est par elle qu'est produite cette grandeur des Hommes Justes parfaits qui s'y trouvent placés ainsi que c'est enseigné au sujet de Gayōmart, Zoroastre et Sōšāns. »

Les trois chapitres nous donnent les thèmes essentiels de l'anthropologie mazdéenne, qui apparaît étroitement solidaire de la prophétologie. Celle-ci en est le chapitre le plus important.

La situation de l'Homme dans le cosmos est exceptionnelle. Il est plus grand et meilleur que les autres créatures, même les plus majestueuses. Sa dignité est plus grande que celle du Soleil, de la Lune et des étoiles (1).

Cette dignité de l'homme est fondée sur le fait qu'il dispose librement de la sagesse (ou de l'intellect ; les deux traductions sont possibles, aucune n'est parfaite. Il s'agit en tout cas d'un principe actif qui n'est pas uniquement « intellectuel » au sens où nous l'entendons ; une nuance volitive, voire énergétique y est toujours présente. Elle paraît toutefois plus forte dans l'avestique *xratu* qu'elle ne le deviendra dans le persan *xirad* ; entre ces deux termes l'évolution est constante. Le terme pehlevi est plus proche en général de la valeur du terme persan, mais il faut tenir compte du fait qu'il s'agit souvent d'une transposition de l'avestique). Elle lui permet de distinguer ou de choisir. Cette faculté de choix fait que la dignité de l'homme est plus grande que celle des autres créatures. Elle le rend capable de discerner la volonté divine, de s'y conformer, de faire du bien et de contribuer ainsi à la réalisation du but de la création qui est la Rénovation.

On remarquera combien cette doctrine ressemble à celle d'un Bardesane telle que nous la connaissons par le *Liber legum regionum* (2). Selon le sage syrien aussi, l'homme a été créé supérieur aux astres et aux éléments qui, bien que parfois plus grands que lui, lui sont néanmoins inférieurs parce qu'ils ne font que ce qui leur est ordonné et ne disposent pas de la même liberté que lui.

Mānuščihr attribue à l'homme le rôle du guide dans la grande œuvre, du chef dans la grande bataille cosmique. Au fond ce rôle n'incombe qu'aux Hommes Justes, mieux, aux meilleurs parmi eux. Ces Hommes Justes sont trois et marquent le début, le milieu et la fin de la création. Ainsi l'anthropologie devient prophétologie ; le vrai Homme Juste est l'un des trois personnages mentionnés dont les mérites sont d'ordre différent, mais qui sont tous les trois indispensables à l'instauration de la Rénovation et à la purification de la création de la souillure provenant de l'Assaut. La position de Zoroastre est exceptionnelle, son mérite englobe ceux des deux autres et les dépasse. Gayomart, qui est ancêtre de Zoroastre, Sošāns qui est son fils contribuent tous les deux à sa gloire. Le Prophète apparaît ici, comme dans le *Saddar Bundeheš* (3), comme l'Homme Parfait du mazdéisme. Car il est plus que Prophète, annonciateur d'une loi religieuse. Il est aussi — et surtout — l'Homme par excellence, qui contribue le plus à promouvoir cette œuvre éminemment humaine pour laquelle la création avait été créée, l'accomplissement de la Rénovation et la purification de l'Assaut. L'homme est

(1) V. aussi plus haut, p. 393, sur la puissance des *fravaši*.
(2) Comp. SCHAEDER, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 51.1932.54 s.
(3) V. plus bas, p. 518 s.

le guide et le chef des créatures dans le grand combat, et Zoroastre est le premier des hommes.

La religion qui lui fut révélée constitue un facteur nécessaire de l'évolution du monde ; sans elle Ahraman se serait rendu maître de la création, les créatures d'Ohrmazd seraient tombées sous son empire et seraient damnées (1). Son apparition au milieu de l'histoire humaine est une nécessité métaphysique ; elle répare le mal qu'a apporté l'Assaut et prépare la Rénovation. Déjà, le tournant décisif est pris, les *dēv* ont perdu leur apparence corporelle. Bientôt, avec l'avènement des Sauveurs futurs, la *druj* sera éliminée.

Nous avons cité plus haut le texte du chapitre 34 des *Sélections de Zātspram* où les trois moments de l'histoire du monde sont rapprochés et leur importance soulignée, ainsi que leur solidarité. La création, la révélation et la Rénovation ressemblent à la préparation du terrain, la construction des murs et celle du toit. Tout comme ces phases de la construction d'une maison, les trois moments cosmologiques sont nécessaires et indispensables ; l'ordre chronologique dans lequel ils apparaissent ne peut être changé. Nous voyons maintenant le reflet de cette structure dans la prophétologie qui dépasse nettement le cadre des oppositions fonctionnelles. Gayomart est le prototype de tous les humains ; Zoroastre incarne toutes les classes ; Sošāns célébrera un sacrifice (première fonction) qui tuera la *druj* (deuxième fonction) et rendra les créatures immortelles (troisième fonction).

Voyons maintenant quelques autres aspects des textes de Mānuščihr, et tout d'abord la désignation même de *mart i ahraβ*. Il ne s'agit pas d'un « Homme Juste » au sens où nous l'entendons, la valeur de l'expression est différente.

La double valeur des mots du type av. *ašavan* est un fait bien établi, notamment depuis la découverte de l'inscription de Xerxès contre le culte des *daiva* (2). Le sens « sotériologique », bien que prépondérant, ne paraît pas être exclusif ici ; il coexiste avec le sens « actuel » dans la tradition pehlevie. Dans la tradition avestique elle-même, les choses sont beaucoup moins simples qu'on ne l'admet d'habitude. Certes, appliquée aux hommes, l'épithète *ašavan* paraît désigner « le juste » dans la majorité des cas, celui qui s'attache à faire du bien et qui a choisi le bon côté, le côté d'Aša. On peut même aller plus loin et affirmer que cette valeur « actuelle » est toujours possible, que la valeur « sotériologique » ne s'impose nulle part ; c'est, en effet, la position de la science antérieure à la découverte de l'inscription de Xerxès. Seulement, cette découverte nous a rendus attentifs à des problèmes nouveaux et nous a appris à voir et à distinguer des nuances autrefois insoupçonnées.

(1) V. *SDB* 3.1 s.
(2) Auparavant déjà MARQUART, *Untersuchungen*, 1.233 ss.

Aussi nous est-il difficile d'attribuer sans plus le sens de « juste » à *ašavan* dans des locutions comme par exemple *vahištō aŋhuš ašaonąm* « la meilleure existence des *ašavan* », locution que le pehlevi rend par *pahrom axvān i ahraβān* ; et la même réserve vaut pour maint passage gāthique. Il s'agit sans doute de cas limites, mais dont le témoignage n'en est pas moins précieux, précisément parce qu'il montre combien facile était le passage entre les deux valeurs que nous distinguons.

Mais s'agit-il vraiment de deux valeurs distinctes ? Il y a plusieurs années déjà, le P. de Menasce (1) a souligné que les deux sens ne se laissent nettement séparer ni dans la tradition perse ni dans la tradition avestique. Cette constatation est précieuse car elle nous permet d'aller plus loin et d'entrevoir l'arrière-fond idéologique ayant favorisé la double acception du mot *ašavan* (et celle de son contraire *drəgvant*).

Comme point de départ nous n'avons qu'à formuler le fait empirique que « le terme iranien *artāvan* couvre un domaine qui correspond à la fois à celui de nos deux adjectifs « juste » et « bienheureux ». Sa valeur n'est double que dans la mesure où il comporte une double traduction, en lui-même le terme est parfaitement homogène, comme l'est celui de *arta-aša* dont il est dérivé. En fait, c'est toute la notion d'Arta qui se trouve engagée ici dans la discussion ; son aspect eschatologique peut en recevoir quelque lumière.

Vérité, ordre, réalité, justice : tout cela se trouve impliqué par la notion indo-iranienne de *ṛta* ; ordre cosmique et ordre social, le sacrifice dûment accompli, la parole correctement prononcée, le contrat tenu, toutes ces choses sont telles qu'elles doivent être, elles sont vraies, elles sont réelles. Ce qui s'y oppose est contraire à la règle est mensonger, est irréel (2).

Nous avons étudié plus haut la valeur ritualiste d'Aša et relevé les passages gāthiques qui l'attestent (3). Disons maintenant quelques mots sur sa valeur cosmologique.

A l'état primordial, alors que l'Assaut n'était pas encore venu sur lui, le monde était immobile et sans changement. C'était le monde matériel d'Aša, la corruption lui était étrangère. L'Assaut des forces du mal est la cause du mouvement, mais le mouvement lui-même n'est pas le mal, il est créé par Ohrmazd et sert à éliminer le mal. N'importe, le monde postérieur à l'Assaut n'est plus le monde d'Aša à l'état pur ; 1 est un monde du mélange. D'autre part, ce monde d'avant l'Assaut

(1) De Menasce, *Vivre et Penser*, 3.1943/44.124-132 ; Schaeder, *ZDMG* 1941.148 s. ; Hartmann, *OLZ* 40.154 ; Nyberg, *Religionen*, 368 ; Christensen, *Démonologie*, 40. — V. aussi l'importante remarque de M. Kuiper, *ZII* 3.1959.215.

(2) Sur la conception de la vérité dans les *Brāhmaṇa*, cf. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice*, 39 s. L'interprétation récente de Lüders, *Varuna*, 1.15 ss., qui propose de voir dans *ṛta* uniquement la « vérité » n'est pas convaincante, elle est trop étroite et transpose trop de conceptions modernes ; v. aussi Lentz, *Yasna* 28, p. 44.

(3) V. plus haut, p. 207 ss.

est le prototype du monde actuel et son modèle ; le but de son évolution aussi. Car à la Rénovation la *druj* disparaîtra, et aussi le mouvement, tout le monde sera réuni en un seul endroit. Ce sera un long printemps de béatitude, d'où toute activité aura disparu et tout changement aura été éliminé, même l'alimentation et la procréation n'existeront plus.

La signification cosmologique d'Aša est ainsi double, ou plutôt elle nous le paraît : c'est, d'un côté, Aša qui régit le monde de la première création et celui qui sera rétabli à la Rénovation ; mais c'est aussi lui qui représente le monde postérieur à l'Assaut en tant qu'il s'oppose au mal. De ce fait, il résulte que l'appréciation de certaines actions n'est pas la même à toutes les époques de l'histoire de l'Univers, que ce qui est méritoire aujourd'hui devra tout de même disparaître pour que s'établisse l'état idéal (1).

Nous retrouvons ici la double signification du dérivé *artāvan-ašavan*. Cette bivalence nous éclaire également sur la valeur de l'expression *nā ašava* / *mart i ahraβ*. Il s'agit, d'une part, de tout Homme Juste qui, dans le mélange, continue le grand combat contre le mal (et dans certains cas l'expression paraît presque équivalente à une désignation du prêtre) (2) ; il s'agit, d'autre part, aussi — surtout — de l'homme prototype créé avant l'Assaut conformément à Aša qui, un jour, rétablira l'état primitif du monde (3).

L'usage est sûrement avestique, ainsi que l'indique un passage du commentaire de l'*Ahuna vairya* emprunté au *Bak nask* et transmis par le *Yasna* (4) où l'homme *ašavan* est mentionné sur le même plan que les autres créatures primordiales. L'homme *ašavan* et non l'homme tout court ; cela est important, d'autant plus que le contexte ne laisse pas de doute qu'il s'agit, en fait, du premier homme ou plutôt du prototype du genre humain.

Au § 1, Zoroastre demande à Ahura Mazdā quelle est la parole qu'il lui avait dite ; le § 2 précise la question : (la parole avait été dite) « avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, avant le bétail, avant les plantes, avant le feu fils d'Ahura Mazdā, avant l'homme *ašavan (parā narəm ašavānəm)*, avant les hommes, les *xrafstra* et les *daiva*, avant toute création matérielle, avant tous les biens qui tirent leur origine d'Aša ». Au paragraphe suivant, Ahura Mazdā répond qu'il s'agit de la formule *Ahuna vairya*, tandis que le § 4 répète simplement le § 2 en le mettant dans la bouche de l'Être Suprême. Passons sur les quelques paragraphes

(1) C'est ainsi que les passages de Zātspram, etc., sur le fait que l'alimentation ne sera plus nécessaire dans le temps précédant la Rénovation ne peuvent être interprétés comme indiquant une tendance ascétique ainsi que le veut M. Zaehner.

(2) Cf. p. ex. *ahraβdāt* qui est un don fait aux prêtres en récompense de leurs services liturgiques. Que *mart i ahraβ* désigne aussi bien un prêtre que l'Homme Parfait est significatif : rappelons ici que la forme de la création d'Ohrmazd est celle d'un prêtre.

(3) La traduction « the blessed Man » proposée par M. Zaehner n'exprime qu'un aspect — et non l'aspect essentiel — de l'image de l'Homme Juste.

(4) *Y* 19.2 ss. ; ég. notre commentaire de *Dk* 7.1.4 ss.

qui suivent pour nous arrêter sur le § 8 où nous trouvons une formule analogue. Ahura Mazdā y dit avoir prononcé la formule sacrée « avant la création du Ciel, avant les eaux, avant la Terre, avant les plantes, avant la création du bétail à quatre pattes, avant la naissance de l'homme *ašavan*, bipède, avant la création... du Soleil... ».

Ce texte présuppose une cosmologie analogue à celle que nous connaissons par les textes pehlevis, et le dix-neuvième chapitre du *Vidēvdāt* (1). Elle commence par l'apparition de la formule *Ahuna vairya* et sa récitation par Ahura Mazdā, qui paralyse le Mauvais Esprit pour la durée de trois mille ans pendant lesquels a lieu la création à l'état *mēnok*. Ce second acte de la cosmogonie est plus important pour nous ici. La création *gētē* comporte six éléments : le Ciel, l'eau, la Terre, les plantes, le bétail et l'Homme — Gayomart. C'est donc en tant qu'Homme Prototype que figure ici l'homme *ašavan*. Nous ne serons pas étonnés de trouver, dans la version pehlevie de notre texte, la glose *Gāyokmart* pour *mart i ahraβ*. Comment interpréter les choses ?

Dans son récent ouvrage consacré à Gayomart, M. Hartman affirme que « Gaya marətan n'a pas été regardé comme le premier des hommes en général, mais comme le premier des Hommes Justes » (2). La constatation paraît correcte, encore qu'elle gagnerait beaucoup à être un peu plus nuancée (3). Vu que l'auteur ne semble pas connaître l'équivalence *mart i ahraβ* = *Gayomart* (4), elle n'en mérite pas moins d'être soulignée. Mais la manière dont M. Hartman explique « les Hommes Justes » paraît plus discutable : « hommes divins ou dieux humains » (5). Car après avoir justement souligné la position exceptionnelle, « surhumaine », de Gaya marətan, de Zoroastre et de Saošyant (6), l'auteur brouille comme délibérément la piste en mettant sur le même plan les autres héros mythiques qu'il considère comme d'anciens dieux transformés en personnages historiques. Tout cela avec le but avoué de créer des conditions aussi favorables que possible pour la présentation de sa thèse sur l'origine divine de Gayomart qui serait une transformation — une des transformations — de Miθra (7). Ici, nous ne le suivons plus, mais son interprétation des Hommes Justes comme comportant un certain aspect suprahumain (8) mérite d'être développée sur un plan différent.

(1) V. plus haut, p. 290, 390 ss.
(2) *Gayōmart*, 35 ss., 109.
(3) Car un homme ne peut être, en son essence, que juste, étant une créature d'Ahura Mazdā. Quant à l'idée que dans la tradition étudiée Gayōmart fut considéré comme une créature à la fois d'Ahra Manyu et d'Ahura Mazdā, elle est certainement exagérée : il s'agit seulement de la souillure apportée par l'Assaut et qui fait que Gayōmart est devenu mortel.
(4) Il dit seulement que tandis que Gaya n'est jamais appelé *ašavan*, Gaya Marətan l'est toujours, *op. cit.*, 13. Mais Gaya n'est pas un homme, il s'agit de la vie tout court et la vie comme telle est toujours *ašavan*.
(5) 36.
(6) 34 ss.
(7) 89 ss. ; comp. *ibid.*, 35 ; accepté par ZAEHNER, *BSOAS* 17.244 ss.
(8) 34 ss.

Car, nous l'avons vu, la série Gayomart-Zoroastre-Sošāns ne se confond nullement avec celle des héros fonctionnels (1). Celle-ci met en jeu un certain nombre des personnages dont la fonction se réduit à leur rôle social mais dont la part dans la cosmologie et la révélation religieuse est pratiquement nulle. S'ils ont apporté « une partie de la religion », cette partie est constituée précisément par la fonction sociale qu'ils représentent avec éclat. Vu la conception spécifique de la religion (2), cela n'est pas entièrement négligeable ; mais entre cette révélation partielle et la révélation entière dont bénéficient les trois Hommes Justes, il y a tout de même un abîme.

Cette conception des trois Hommes Justes est, sur le terrain mazdéen, l'équivalent le plus proche de la doctrine hellénistique et gnostique de l'*Anthropos teleios*, de la doctrine juive d'*Adam qadmon*, de la doctrine soufie *d'al-Insān al-kāmil* ; il est pour le moins étonnant qu'aucun des tenants de la théorie de l'origine iranienne du « mystère du salut » n'ait soulevé cette ressemblance alors qu'on discutait à perte de vue le mythe de Gayomart (3). Or, quelles que puissent être les analogies entre la description de la mort de Gayomart et celle de la chute de l'*Anthropos* gnostique (4), il s'agit toujours d'une ressemblance de motifs isolés, insérés dans des cadres idéologiques différents, trop « archétypiques » par surcroît pour que leur origine iranienne puisse vraiment être prouvée. Ici, par contre, nous nous trouvons en présence d'un schéma cosmogonique cohérent analogue à un schéma du type gnostique, où trois Hommes Parfaits apparaissent, doués de raison et de discernement, à trois moments décisifs de l'histoire du cosmos, établissent la Religion dans le monde et, aidés en cela par des personnages de moindre calibre, rétablissent l'équilibre rompu par les forces du mal.

Il ne s'agit plus de concordance de motifs secondaires : c'est le cadre qui est analogue. Et, certes, tout n'est pas identique ici et là. Des éléments spécifiques se retrouvent à côté de points communs. Parmi les premiers, celui que nous citerons avant tout sera précisément cette quasi-équivalence entre l'Homme Parfait, l'Homme par excellence, et *mart i ahraβ*. Cette équivalence, que nous connaissons déjà par le passage cité du *Yasna*, reparaît ici.

Sans doute, dans une doctrine dualiste il ne saurait être question, en fait d'Homme Parfait, que de celui qui se range résolument du bon côté. Mais l'identification de l'homme *ašavan* avec le représentant par excellence de l'espèce humaine contient plus que cela : c'est toute la

(1) V. plus haut, p. 473 ss.
(2) V. plus haut, p. 42 s.
(3) Notamment SCHAEDER, Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, *ZDMG* 79.1925.192-268 ; mais cf. CORBIN, *Terre céleste*, 178, n. 62.
(4) Notamment SCHAEDER, *op. cit.*

conception indo-iranienne du *ṛta*, ordre cosmique et ordre social, ordre rituel et ordre dans la nature, qui se trouve engagée. Il est clair que la traduction de l'épithète par « juste » ne rend que très imparfaitement compte de sa véritable valeur.

Voyons maintenant un autre aspect « gnostique » de la doctrine étudiée.

§ 70. *LE ROLE DE LA SAGESSE*

La Sagesse *(xrat)* joue, dans cette doctrine, un rôle de tout premier plan. Elle décide de la supériorité de l'Homme Juste sur les autres créatures, lui permet d'emprunter le chemin de la vertu et de combattre le mal, de choisir la droiture, de reconnaître la volonté du Créateur et de l'accomplir (1).

Elle discerne et reconnaît que le Créateur a produit la créature afin qu'elle réalise la volonté de se perfectionner de plus en plus et de détruire le mal ; elle a donc une fonction sotériologique importante.

Mais, en fait, sa valeur est beaucoup plus grande. C'est par la Sagesse que fut créé le monde de la justice, c'est par elle que s'accomplit tout le bien et s'affaiblit tout le mal. La Sagesse suprême est la Pure Religion propagée par les Hommes Parfaits comme Gayomart, Zoroastre et Sošāns.

Plus précisément, la religion mazdéenne est considérée comme identique à la Sagesse innée, *asnoxrat* :

DkM 314.5-315.2 : *'Apar hamnērokīh i Dēn mazdēst u asnoxrat ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt 'hač-ič šnāsakīh u 'patīrišn i Dēn mazdēst 'pat asnoxrat *vaxšišn u afzāyišn i asnoxrat 'pat Dēn mazdēst srūt paitāk i hamnērokīh i Dēn mazdēst asnoxrat.* [2] *'oh-ič Dēn mazdēst goβišn 'xvat 'hast asnoxrat, asnoxratīk goβišn i katārčē 'hastān 'būtān 'bavēt 'hač Dēn mazdēst,* [3] *'kē rād asnoxrat 'xvat 'hast Dēn mazdēst Dēn mazdēst 'xvat 'hast asnoxrat 'būt 'hast u 'bavēt.*

[4] *Dēn mazdēst asnīk 'pat čihr i hamāk 'martom u 'pat 'hān zor rāstīh u 'vehīh 'andar axv i astomand vīnārišn 'kad ošmurišnīk 'pat-ič goβišn varzišnīk 'pat-ič kunišn i hambāstak 'martom 'rasēt 'o hamāk rāstīh u 'vehīh u 'rasend u harvisp axv i astomand.* [5] *u pat-iš anāpīhēt drujīh u 'vattarīh 'hač dāmān škihēt 'hān i druj spāh 'apāk drujān 'bavēt fraškart 'andar axvān hamāk nēvakīh i Ohrmazd dahišnān.*

[6] *U kēšdārān 'pat 'hān 'i-šān patīrišn i kēš 'hač a-'rasišnīh 'o asnoxrat handamānīh u nikīrišn i 'pat varan 'u-šān kēš srūt narfsēnāk i asnoxrāt afzāyēnāk i varan 'i-šān kēš 'hač asnoxrat dastβarīh u Ohrmazd-dātastānīh dūr u 'pat varan dastβarīh u druj dātastān paitāk.*

(1) SCHAEDER voyait dans l'allusion fréquente de Daqīqī à la sagesse, *xrad*, une indication que l'auteur n'était pas zoroastrien, *Festschrift Jacob*, 298 s.

« Sur la coïncidence des forces de la religion mazdéenne et de la Sagesse innée ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] La connaissance et l'acceptation de la religion mazdéenne s'accroissent par la Sagesse innée et la Sagesse innée s'épanouit par la récitation de la religion mazdéenne : cela révèle l'unité des forces de la religion mazdéenne et de la Sagesse innée. [2] Ainsi la parole de la religion mazdéenne est identique à la Sagesse innée et n'importe quelle parole conforme à la Sagesse innée et relative aux choses présentes, passées et futures, vient de la Religion mazdéenne. [3] C'est pour cela que la Sagesse innée est identique à la religion mazdéenne et la religion mazdéenne est identique à la Sagesse innée passée, présente et future. [4] La religion mazdéenne est innée à la nature de tous les humains ; et c'est par elle que s'établissent la droiture et la bonté dans le monde matériel, quand elle est récitée en paroles et mise en œuvre par des actions par tous les humains qui atteignent ainsi toute droiture et toute bonté ; et tous les êtres matériels y arrivent. [5] C'est par elle que s'affaiblit la *druj* et la malice parmi les créatures et qu'est défaite l'armée de la *druj* et les *druj*, qu'aura lieu la Rénovation de l'existence et le bonheur parfait des créatures d'Ohrmazd.

« [6] Les infidèles qui acceptent de fausses doctrines n'ayant pas atteint la Sagesse innée et s'y opposant, observent la concupiscence. La récitation de leur fausse doctrine diminue la Sagesse innée et épanouit la concupiscence. Leur fausse doctrine n'est ni dominée par la Sagesse ni conforme à la doctrine d'Ohrmazd ; mais elle est clairement dominée par la concupiscence et conforme à la doctrine de la *druj*. »

Un autre texte du même livre du *Dēnkart* présente une conception analogue, mais plus approfondie. Non seulement la nature des deux religions se trouve déterminée par leur rapport avec la Sagesse, mais aussi leur origine, leur manifestation, leur propagation et leur résultat :

DkM 117.8-119.17 : *'Apar Dēn i 'veh u ak toxmak u paitākīh raβākīh bār sūt zyān ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt 'Vēh Dēn asnoxrat u karpān hunarān i asnoxrat ham-zahak ; u asnoxrat 'u-š karpān hunarān Vahuman Spēnāk Mēnok zahak.* [2] *u ak *dēn 'kē varan karpān āhokān i mūtak u varan ham-hunuškān. u mūtak varan karpān ahokān i mūtak varan Akoman Ēnāk Mēnok hunušk.*

[3] *'kē *rād bun toxmak i 'Veh Dēn Spānāk Mēnok, būn toxmak i ak dēn Ēnāk Mēnok.*

[4] *'u-šān paitākīh 'hān i 'Veh Dēn 'hač xratīkīh xrat sačīh u xrat mātakīh u xrat karpīh u xrat kārīh u xratīk huvāčīh rošnīh xrat xrat pasačāk hamāk sūtīh i 'veh dahišnān 'pat Spānāk Mēnok zahakīh.*

[5] *u 'hān i ak dēn 'hač varanīkīh varan sačīh u varan mātakīh varan karpīh u varan kārīh u varanīk dušvāčīh tamīh u varan pasačāk amarakānīk zyānīh i veh dahišn 'pat Ēnāk Mēnok hunuškīh.*

[6] *'u-šān raβākīh i 'har 'do apēčakīhā 'hān i 'Veh Dēn apēčak astišnīk Amahraspandān 'kū asnoxrat bavandak pātaxšāyīh u mūtak varan saromandīhā pātaxšāyīh.* [7] *u 'hān i Akdēn 'andar 'dēvān 'kū mūtak varan hamāk pātaxšāyīh i asnoxrat dūrtar hačišīh.*

[8] *gumēčišniha 'har 'do 'andar gēhān 'kū asnoxrat u mūtak varan*

košišnīk pātaxšāyīh ʿandar gumēčakīh čand asnoxrat zor pātaxšāyīh hand ʿVeh[īh] Dēn patīrišn vāwarīkānīh u raβākīh u yazdān pātaxšāyīh ʿveh masīh oβām nēvakīh ; [9] *u čand mūtak varan zor *vazurgīh hand Akdēn patīrišn raβākīh u ʿdēvān staxmakīh u ʿvattarān masīh u oβām ʿvatīh.*

[10] *U raβākīh bār i ʿhān ʿVeh Dēn sūt u ʿhān i [ʿhān u] Akdēn zyān i dāmān.*

[11] *u bār sūt i Veh Dēn ʿhān i ʿhač apēčak raβākīh i ʿandar Amahraspandān pānākīh ʿišān dāmān višopišn i ʿhač eβgat u patvastakīh ʿhač-išān ʿvehīh ož ʿo martom čihr ʿpat apēčak dāštārīh i axv vānītan i (...) kēm vīnārtan ʿmartomīh ʿandar ʿmartom ʿkē pat-iš boxtend u pērādend u vaxšišn i afzon i hunar ʿandar gēhān, vīrādišn i gēhān ʿpat ʿvehīh.* [12] *ʿhān i ʿhač gumēčakīhā raβākīh ʿandar ʿmartom u nērokēnītan i ʿVeh Dēn hunarān ʿandar ʿmartom u tarvēnītan[i] u vānītan i druj ʿu-š kirpakēnītan i kār pat-iš boxtan i ruβān.* [13] *ʿpat bavandak raβākīh i ʿandar ʿmartomān škastan-ič i druj spāh u anāftan i eβgat ʿhač dām u amark vaso-xšaθrā dahišn hamāk veh dahišn.* [14] *zyān bār i ʿhān Akdēn ʿ*hač apēčak ʿvat raβākīh ʿandar ʿdēvān rēčišn i hač-išān pityārak ʿo gēhān vināsišn u vizand i dāmān.* [15] *u ʿhān i ʿhač gumēčak raβākīh i ʿandar martom nērokēnītan i āhokān u nizārēnītan i hunarān u anāftan i martomīh ʿhač ʿmartom u ʿzātan i ʿdēvīh ʿandar bačakēnītan i kār u dravandēnītan i ruβān vizand avīrānīh i gēhān ʿhač adātīh ʿhač vināst ʿmartomīh ʿhač ʿhān ʿdēvīh vināstakīh u adātīh vēš nērokīh i ʿdēvān ʿpat marnjēnītan i gēhān ʿhān i ʿpat višāt-bavandakīhā arzokīh i ʿvattarīh i ayomāy ʿvehīh ʿandar gēhān apēsīhišn i ʿbūt(an) patūtan ʿnē šāyītan i dām *visān-vačak-ē ʿandar ayomāy ʿvehīh u hamāk ʿvattarīh ʿapar gokāy.*

[16] *Kēšdārān ʿkē bun ēvak ʿvāč ʿhast kēš ʿi-šān hambunīh i hamadvēn bunomandān ʿhač ʿhān ʿbē akdēnīh-ič ʿhān hambun u ʿhač ʿoy ʿkē-š ʿpat yazat ʿdārend u ʿapar ʿo bun Ēnāk-mēnokīh guft u Spēnāk-mēnokīh hač-iš ʿbē u būn i hamāk bačak ʿsar i ʿhar bačaktar ʿvattarān ʿvattom guft ʿbavēt.*

« Sur la semence, la manifestation, la propagation, le fruit, l'avantage et le dégât de la Bonne Religion et ceux de la mauvaise ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] La Bonne Religion est la Sagesse innée et ses formes sont les vertus congénères de la Sagesse innée. La Sagesse innée et ses formes les vertus sont les enfants de Vahuman et du Saint-Esprit.

« [2] La mauvaise religion est la concupiscence, ses formes sont les défauts congénères de la concupiscence sotte. La sotte concupiscence et ses formes, les défauts de la sotte concupiscence, sont des rejetons d'Akōman et du Mauvais Esprit.

« [3] La semence originelle de la Bonne Religion est le Saint-Esprit, la semence originelle de la mauvaise religion est le Mauvais Esprit.

« [4] Quant à leur manifestation : celle de la Bonne Religion vient de la Sagesse, de la conformité à la Sagesse, de la possession de la substance de la Sagesse et de ses formes, des activités selon la Sagesse, du bonheur sage,

de la lumière et de tout le profit de bonnes créatures conformes à la Sagesse grâce au fait qu'elle est un enfant du Saint-Esprit.

« [5] Celle de la mauvaise religion vient de la concupiscence, de la conformité à la concupiscence, de la possession de la substance de la concupiscence et de ses formes, du malheur et des ténèbres de la concupiscence et de tous les dommages subis par les bonnes créatures par la concupiscence à cause du fait qu'elle est un rejeton du Mauvais Esprit.

« [6] La propagation des deux a lieu : à l'état pur, celle de la Bonne Religion dans l'existence bonne et pure des Amahraspand où la Sagesse exerce son empire et où celui de la sotte concupiscence est terminé ; [7] celle de la mauvaise religion chez les *dēv* où le pouvoir appartient à la sotte concupiscence tandis que la Sagesse innée en est la plus éloignée. [8] Dans le mélange, toutes les deux évoluent dans le monde où la Sagesse innée et la sotte concupiscence se disputent le pouvoir. Dans la mesure où le pouvoir de la Sagesse innée l'emporte, la Bonne Religion est acceptée, crue et propagée, les *yazat* dominent, les bons ont le dessus et le siècle est heureux ; [9] mais dans la mesure où l'emporte la violence de la sotte concupiscence, c'est la mauvaise religion qui est propagée et acceptée, les *dēv* qui sont puissants, les méchants qui ont le dessus, l'époque étant mauvaise.

« [10] Le fruit de leur propagation : celui de la Bonne, le profit ; celui de la mauvaise, des dommages pour les créatures.

« [11] Le fruit-profit de la propagation de la Bonne Religion à l'état pur parmi les Amahraspand : que ceux-ci protègent les créatures contre la destruction provenant de l'Assaut, relient la force du bien à la nature humaine en entretenant le monde en pureté, triomphent sur (la *druj* ?), forment l'humanité dans les hommes : en conséquence ceux-ci sont sauvés et ornés, accroissent et font s'épanouir les vertus dans le monde, établissent le monde dans le bien. [12] Celui de sa propagation dans le mélange chez les hommes est que les vertus du bon caractère s'affermissent chez les hommes, que la *druj* est défaite et vaincue, les activités deviennent de bonnes actions et qu'en conséquence l'âme est sauvée. [13] Quand elle sera complètement propagée parmi les hommes, l'armée de la *druj* sera brisée, l'Assaut détruit parmi les créatures et toute la bonne création sera immortelle et jouira du pouvoir absolu.

« [14] Le fruit-dommage de la mauvaise religion à l'état de malice pure parmi les *dēv* est la sécrétion par eux de l'adversité pour corrompre le monde et causer des dommages aux créatures ; [15] celui de sa propagation dans le mélange chez les hommes est la force accrue des défauts, l'affaiblissement des vertus, le dépérissement de l'humanité chez les hommes et la naissance de la « dēvité » ; leurs actions deviennent des péchés, leur âme se damne, le monde est exposé aux ravages et à la désolation par l'illégalité et par la corruption des humains. A cause de cette corruption démoniaque et de cette illégalité, la capacité des *dēv* de détruire le monde s'accroît par le désir déréglé du mal que n'accompagne aucun bien ; et dans la destruction du monde qui a lieu, les créatures sont incapables de résister et de se séparer du péché (?) alors qu'il n'y a rien qui soit bon et que tout est mauvais — voilà ce qu'on en témoigne.

« [16] Quant aux infidèles pour qui la source est unique, leur doctrine fausse selon laquelle tous les êtres ayant une source en ont la même, affirme également que la mauvaise religion vient de la même source : à cette source qu'ils considèrent comme Dieu, ils attribuent ainsi des qualités du Mauvais Esprit et lui refusent celles du Saint-Esprit ; et ils considèrent cette source comme l'origine de tous les péchés et le pire des pécheurs criminels. »

Ainsi, le progrès de la religion est identique à celui de la Sagesse ; c'est, ainsi que l'a déjà dit Mānuščihr, parce que la Sagesse permet de discerner ce qui est bon et ce qui ne l'est pas ; ce discernement amènera nécessairement la découverte de la vraie religion qui proclame que le bien et le mal ont deux sources différentes, que le vrai Créateur n'est pas celui qui a envahi le monde du *gētē*.

Ce rôle de la Sagesse est souligné par un autre texte : *DkM* 259.10-260.2 : *'Apar patīrišnīh u apatīrišnīh nihuftak 'hač dānišn apaitāk čim ākāsīh dēnān goβišn ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt 'andar 'martomān xrat dātβar 'mart 'apar nihuftak hač-iš 'čiš 'pat vičīr pat-iš kartan vičārtan gokāy u āfrīnītan u 'pat vičurtīh 'hān došēt 'kē-š dānākīh u rāst goβišnīh paitāk ogon dātβar xrat nihuftak 'čiš 'pat ētonīh aivāp ānētonīh [aivāp anētonīh] 'hač ākāsīh i 'hān Dēn patīrēt 'kē 'pat dānākīh yut hač-iš dānišnīk 'čiš 'har 'pat rāstīh paitāk.* [2] *u dēn 'kē 'pat dānišn škoh 'u-š goβišn 'hast hēč 'pat 'droβīh paitāk. 'hān i 'apar nihuftak 'kē xrat ākāsīh 'goβēi dātβar xrat 'pat vāwarīh ēton 'nē patīrēt čēgon 'nē patīruftan i dātβar 'mart gokāyīh i dušākāsīh druj u 'kas 'apar 'hān i 'goβēt 'hač 'hān i nihuftak 'o dātβar.*

« Sur l'acceptation et la non-acceptation des objets, connaissances, religions, paroles cachées au savoir et non évidentes ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Chez les hommes c'est la Sagesse qui est le juge. De même qu'un homme-juge, en jugeant des choses qui lui sont cachées, éprouve les témoins et approuve, choisit par examen ce qui lui paraît être le savoir et la vérité, la Sagesse-juge accepte les choses cachées comme étant vraies ou fausses d'après la connaissance de la religion où toutes les choses, connues ou inconnaissables, sont évidemment vraies. [2] La Religion est illustrée par le savoir et aucune de ses paroles n'apparaît comme mensongère. Pour ce qui est des choses cachées que l'on prétend être du savoir dérivé de la Sagesse, la Sagesse-juge ne l'acceptera pas pour y croire plus qu'un homme-juge n'acceptera de témoignage de la *druj* de l'ignorance et de tout ce que n'importe qui lui dit au sujet des choses qui lui sont cachées. »

Priorité de la foi sur la raison ; mais conformité de la décision de la raison à la révélation religieuse — telle paraît être la doctrine enseignée.

Dans le texte suivant, il n'est plus question du *xrat* mais de la *frazānakīh* de la religion mazdéenne ; mais la valeur des deux expressions est très proche :

DkM 329.11-330.6 : *'Apar dēn mazdēst xvatīh 'u-š frazānakīh baxšišn u mātak u xvēškārīh u kār hangartīkīh nērok sūt ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

*'Hēt Dēn mazdēst xvatīh frazānakīh i Ohrmazd. 'u-š frazānakīh 'baxšišn dānišn kunišn. 'u-š mātak dānišn visp u rāstīh i 'apar visp nyāpak-dahišnīk 'o visp i 'xvat 'hast Ohrmazd xēm. 'u-š xvēškārīh dam bizišhīh. 'u-š kār hangartīkīh 'pat dānišn zor i 'andar 'čišān 'dāt 'ēstēt šnāxtan 'pat kunišn sačākīhā 'o kār '*burtan. 'u-š kār nērok 'pat pasačākīhā barišnīh i zor i 'andar 'čišān 'dāt 'ēstēt 'o kār ēβgat gumēčišnīh u vaxšišn i 'andar dahišnān 'bē '*burtan u dahišnān gētīkīhā u mēnokīhā hačiš bēšāzēnītan. u sūt 'pat čand šnāsakīh u kunišn i 'andar zamān hangām raβākīh [i] u vīnārišn 'andar zamān andark 'tā fraškart 'pat hamāk šnāxtan i 'hān i 'andar 'čišān nērok bavandak 'o kār'burtan i 'pat kunišn hamdahišn bēšāzēnītārīh i 'hač ēβgat bavandak u dravist u pur urvāxm vīnārtan i yāvētān.*

« Sur l'essence de la religion mazdéenne, la division de sa Sagesse, sa substance, sa fonction, la somme, la puissance et le profit de ses actions ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« L'essence de la religion mazdéenne est la Sagesse d'Ohrmazd. Sa Sagesse se divise en savoir et action. Sa substance est la connaissance de tout, la droiture avec tout, la conformité avec tout, ce qui est proprement le caractère d'Ohrmazd. Sa fonction est de guérir les créatures. La somme de ses actions est de reconnaître, par le savoir, la force qui est créée dans les choses et de la mettre en œuvre par les actes. La puissance de ses actions est d'éloigner le mélange provoqué par l'Assaut et sa croissance dans les créatures en mettant en œuvre la force créée dans les choses, et d'en guérir les créatures dans le *gētē* et dans le *mēnōk*. Leur profit est proportionnel à la propagation des connaissances et des actions dans les différents temps et époques et à leur établissement dans le temps précédant la Rénovation : c'est alors que, grâce à la connaissance complète des puissances inhérentes aux choses et à leur mise en œuvre en actes, la création entière sera guérie de l'Assaut et établie pour toujours parfaitement saine et pleine de joie. »

Ce texte est capital. Le progrès consiste dans la connaissance toujours plus complète des forces cachées dans les choses et dans leur mise en œuvre toujours plus parfaite. Le but est la guérison des créatures du mal apporté par l'Assaut. Il s'agit de découvrir la véritable essence des choses, de percer les apparences et de réduire à néant la tromperie causée par la *druj*. Le salut est à ce prix. C'est la connaissance de l'état véritable des choses, ainsi que les actes conformes à cette connaissance, qui amèneront la délivrance finale.

L'idée de la connaissance qui sauve revient ailleurs. C'est la connaissance du Créateur et celle de sa religion, conforme à l'ordre des choses, dont toutes les propositions sont vraies et qui ne renferme aucun mensonge.

DkM 307.9-17 : *'Apar ēvak dānišn pat-iš ham dahišn božišn burzišn ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

'Hēt ēvak dānišn i pat-is visp dahišn Ohrmazd božišn i 'hač 'har anāk burzišn i 'pat hamāk nēvakīh 'bavēt šnāxtan i Dātār awdīh i 'ohič 'pat šnāxtan i 'har martān Dātār awdīh matan 'i-šān visp 'o 'hān i Dātār Dēn ; matan i hamāk 'martom 'o 'hān i Dātār Dēn apēsihišn ēβgat apēčakīh dām u fraškart tan i pasēn boxtakīh u purušētādīh i ham dahišn i Ohrmazd 'bavēt.

« Sur l'unique connaissance grâce à laquelle la création entière est sauvée et exaltée ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« L'unique connaissance grâce à laquelle la création entière d'Ohrmazd sera sauvée de tout malheur et exaltée avec tout le bonheur est la reconnaissance des miracles du Créateur. Lorsque tous les hommes auront reconnu les miracles du Créateur, ils viendront tous à la religion du Créateur ; lorsqu'ils seront venus tous à la religion du Créateur, l'Assaut périra, la création sera pure, la Rénovation et le Corps Futur auront lieu, la création entière jouira du plein bonheur. »

Ici la conception est plus ou moins « historique » ; mais il peut s'agir aussi des pensées qui accompagnent une action amenant la Rénovation et qui sont nécessairement « créatrices ». Il y a ici une intériorisation non négligeable :

Dk 9.53 (*Bak nask* 7) : [31] *ʿēn-ič ʿkū ʿkē ʿhān ʿčiš ʿkunēt i ʿo fraškart ayyār aš mēnišn i dātārīhā ʿbavēt. ʿēt-ič rād ʿčē dātārīh ʿpat fraškart mēnītārīh u fraškart mēnītārīh ʿpat fraškart ʿbavēt u fraškart ʿpat ʿčiš i fraškart ayyārīh i kart u ʿčiš i fraškart ayyārīh kart ʿpat frazānakīh mēnišnīh u frazānakīh mēnišnīh mēnišn i dātārīhā ʿbavēt.*

« Ceci également : Celui qui accomplit des actions qui contribuent à la Rénovation pense d'une façon créatrice. C'est parce que ce qui est créateur se fait par la contemplation de la Rénovation, la contemplation de la Rénovation par la Rénovation, la Rénovation par l'accomplissement des choses contribuant à la Rénovation, l'accomplissement des choses contribuant à la Rénovation par la contemplation de la Sagesse, la contemplation de la Sagesse étant le penser d'une façon créatrice. »

Tout est ainsi solidaire : la Rénovation, la connaissance, la Sagesse, les œuvres. Nous savons déjà que leur ensemble forme la Bonne Religion. La connaissance qui sauve est celle de la Bonne Religion :

DkM 311.11-20 : *ʿApar ʿhān i ʿpat ʿmartom pahrom ākāsīh i ʿhač Veh Dēn. ʿčē ahrāyīh ʿpat ruβān pahrom guft ʿēstēt pat-iš boxtišn i ʿhač došaxv vindišn i ʿhān i pahrom axvān ʿpat ākāsīh i ʿhač Veh Dēn apērtar ʿbavēt. u ʿhān i vattom ʿpat ʿmartom anākāsīh i ʿhač Veh Dēn rād vēš ʿbavēt. u ahramok i ʿandar mar i ʿoy yazdān hāvand Ēnāk Mēnok ʿgoβēt ʿandar Dēn anākās ošmurēt ʿoh-ič ʿhač ʿawdīh i Dēn mazdēst ākās ahramok ʿnē ʿbavēt.*

« Sur la connaissance qui est la meilleure pour les hommes, celle qui vient de la Bonne Religion. Car c'est la justice qui est dite être la meilleure pour l'âme, parce que permettant d'échapper à l'Enfer et d'arriver à la meilleure existence. Elle a lieu notamment par la Bonne Religion.

« Les pires pour l'homme, celles qui viennent de l'ignorance de la Bonne Religion, sont nombreuses. Parmi elles, celles qu'affirment l'hérétique qui attribue à Dieu les mêmes choses qu'au Mauvais Esprit ; et quelqu'un qui connaît la Bonne Religion ne sera pas hérétique. »

Les doctrines hérétiques, toutes les doctrines fausses en général ont leur source dans la tromperie initiale du Mauvais Esprit dont le but est de la faire admettre par les créatures d'Ohrmazd : la proposition qui affirme que le Créateur est le même que le destructeur, que la Vie

et la Mort ont la même origine. Nous l'avons déjà discutée (1) ; la distinction de deux principes distingue la Bonne Religion de la mauvaise (2). Aux *dēv* qui avaient affirmé le contraire, se prétendant à la fois créateurs et destructeurs, Yam fit valoir qu'on ne saurait attribuer les deux qualités en question au même sujet. Ainsi perça-t-il leur tromperie, empêcha le monde de se dégrader et rendit ses sujets heureux et immortels. Plus tard, Zoroastre et les Sauveurs futurs bâtiront sur ces bases l'édifice de la Bonne Religion et amèneront la Rénovation.

C'est que, pour que la victoire sur le mal soit possible, il faut que la Sagesse — et le savoir — soient transmis d'une façon ininterrompue. L'enseignement joue ici un rôle considérable :

Dk 9.50 (*Bak nask* 4) : [28] *ʿēn-ič ʿkū mēnok-iš ʿhān ʿo Ohrmazd čāst ʿbavēt ʿkē xrat ʿo ʿoy ʿkē xrat ʿkū gošoksrūt ʿo ʿoy āmozēt ʿkē asnoxrat nēvak ; ʿēt-ič rād ʿčē mēnok ʿēt ʿi-š ʿo xvēšīh mat ʿēstēt i ʿhast gošosrūt xrat aš ʿo Ohrmazd zahak i ʿhast asnoxrat ʿpat afzāyēnītan ʿdāt u Ohrmazd pat-iš šnāyēnīt ʿbavēt.*

« Ceci également : Enseigne à (?) son esprit pour Ohrmazd celui qui enseigne la sagesse (acquise) à celui dont la Sagesse innée est bonne ; cela parce que le *mēnōk* qui est acquis, la Sagesse acquise s'ajoute à l'enfant d'Ohrmazd, la Sagesse innée, pour la faire prospérer et Ohrmazd en est content. »

Dk 9.51 (BN 5) : [12] *ʿēn-ič ʿkū ʿkē Dēn ʿo ʿvehān āmozēt ʿadak-iš kirpak i ʿ*hač-ič ayyārēnītan i Zartuxšt ʿpat Dēn guftārīh xvēšēnīt ʿbāvēt ; ʿēt-ič rād ʿčē Zartuxšt Dēn ʿoyšān-ič i ʿtā fraškart ʿbavend rād guft u patvast ʿpat āmoxtan i ʿvehān āmoxtārān ham dēn ʿo Zartuxšt ʿpat dēn guftārīh ayyārēnītan ʿhān kirpak xvēšēnīt ʿbavēt.*

« Ceci également : celui qui enseigne la religion aux bons acquiert par là même le mérite d'aider Zoroastre dans la proclamation de la religion ; cela parce que Zoroastre a proclamé la religion pour ceux qui vivront jusqu'à la Rénovation et qu'elle se transmet par l'enseignement par de bons maîtres ; en proclamant la religion on aide Zoroastre et acquiert le mérite en question. »

Celui qui enseigne la Religion assiste Zoroastre et rend possible la perpétuation de son œuvre jusqu'à la Rénovation.

Ce but eschatologique est mis en vedette dans un autre passage qui analyse les différents aspects de la Sagesse, de son acquisition et de son enseignement :

Dk 9.58 (*BN* 12) : [14] *u ʿēn-ič ʿkū-š zor ʿo ʿoy mēnok ʿkē dām pat-iš vartēt čāšt ʿbavēt ʿkē xrat ʿo ʿoy ʿkē xrat ; ʿēt-ič rād ʿčē ʿhān mēnok xrat ʿhast ʿpat āmok ʿandar martomān afzāyēt.* [15] *u ʿēn-ič ʿkū ʿkē dēn hāvištīhā stāyēt u ʿkēč hērpatīhā āmozēt aš Sošāns ʿrasīt<an>-ič nimūt ʿbavēt ; ʿēt-ič rād ʿčē dēn ʿhač fratom stāyītār u čāšītār ʿo ʿhan i awdom*

(1) V. plus haut, p. 52 ss.
(2) V. notre commentaire à *Dk* 5.4.

stāyītār u čāšītār ʿpat hāvištīh u hērpatīh patvandīhēt; Sokšāns ʿsar hāvišt u hērpat i awdom ʿbavēt. [16] *u ʿēn-ič ʿkū-š xrat i Ohrmazd āmoxt ʿbavēt ʿkē vičīr u dātβarīh ʿhač dēn ʿbē ʿkunēt; ʿēt-ič rād ʿčē vičīr i Dēn xrat i Ohrmazd ʿhast.* [17] *u ʿēn-ič ʿkū-š ʿpat xrat bavandak-mēnišnīh āmoxt ʿbavēt ʿkū ʿnē frēftēt ʿkē Ohrmazd ēton tarskāy čēgon ʿduxt ʿpit; ʿēt-ič rād ʿčē tarskāyīh i ʿduxt ʿpit frahastīhā ʿpat āhang i čiθrīk ʿpat xratīk bavandak-mēnišnīh i ʿduxt ʿbavēt.*

« [14] Ceci également : Apprend la force pour l'esprit par lequel tourne la création celui qui (enseigne) la Sagesse à celui qui (possède) la Sagesse ; cela parce que cet esprit est la Sagesse, elle croît parmi les hommes par l'enseignement. — [15] Ceci également : celui qui exalte la religion en tant que disciple et l'enseigne en tant que maître montre par là même l'avènement de Sōšāns ; cela parce que, depuis le premier adorateur et enseignant jusqu'au dernier adorateur et enseignant, la religion se transmet par maîtres et disciples ; Sōšāns sera le dernier disciple et l'ultime maître. — [16] Ceci également : Apprend la Sagesse d'Ohrmazd celui qui décide et juge selon la religion ; c'est parce que la décision de la religion est sagesse d'Ohrmazd. — [17] Ceci également : Apprend par la Sagesse la soumission parfaite et n'est jamais trompé celui qui respecte Ohrmazd comme une fille respecte son père ; cela parce que le respect du père par la fille est la plupart du temps basé sur un penchant naturel venant de la soumission parfaite de la fille fondée dans la Sagesse. »

Le dernier motif, celui de la soumission parfaite du fidèle à Ohrmazd, soumission analogue à celle de la fille au père, est fondé sur le rapport entre Spəntā Ārmaiti et Ahura Mazdā. Il y a quelques années, M. Corbin l'a analysé du point de vue de la « sophiologie » mazdéenne (1). Il mérite d'être souligné ici (2).

C'est surtout le double caractère de l'enseignement religieux imparti qui retiendra ici notre attention. Il s'agit, certes, de transmettre un savoir ; mais ce savoir n'est pas uniquement une doctrine. Car le disciple qui le reçoit agit surtout en adorateur, c'est-à-dire accomplit une action rituelle.

(1) *Eranos-Jahrbuch*, 22.135 ss.

(2) Cf. encore *Dk* 9.60.4 s. : *u ʿēn-ič ʿkū-š Spandarmat ʿpat ʿduxtarīh ʿō Ohrmazd čāšt ʿbavēt ʿkē xrat ʿpat bavandak-mēnišnīh; ʿēt-ič rād ʿčē xrat bavandak-mēnišnīh ʿandar kandrak ʿhend i Ohrmazd u Spandarmat; u xrat ʿhān i Ohrmazd u bavandak-mēnišnīh ʿhān i Spandarmat u bavandak-mēnišnīh xrat zahak čēgōn Spandarmat Ohrmazd. u ʿhač ʿēt ʿbē guft čimīk ʿkū ʿkē-š bavandak-mēnišnīh ʿō xrat patvast aš Spandarmat ʿpat duxtarīh ʿō Ohrmazd čāšt ʿbavēt.* [5] *u ʿēn-ič ʿkū-š ētōn ʿhān duxtarīhā kunišn čāšt ʿbavēt ʿkē ahrāyīh ʿpat bavandak-mēnišnīh u ʿkē-č yazišn ʿpat bavandak-mēnišnīh ʿkū yazišn u apārīk kirpak bavandak-mēnišnīhā ʿkunēt.*

« Ceci également : Apprend que Spandarmat est fille d'Ohrmazd celui qui (conforme) la Sagesse à l'esprit de soumission ; c'est parce que la Sagesse et l'esprit de soumission sont dans le domaine d'Ohrmazd et de Spandarmat : la Sagesse dans celui d'Ohrmazd, la soumission dans celui de Spandarmat ; et l'esprit de soumission est l'enfant de la Sagesse, tout comme Spandarmat celui d'Ohrmazd. C'est pourquoi on peut dire avec raison que celui qui réunit la soumission à la Sagesse apprend que Spandarmat est fille d'Ohrmazd. [5] Ceci également : Apprend à agir de façon filiale celui qui fait la justice avec soumission et le sacrifice avec soumission (il accomplit le sacrifice et les autres bonnes actions avec soumission). »

Les choses paraissent beaucoup plus nettes encore dans un autre chapitre du *Bak-nask* que nous citons ici en entier :

Dk 9.59 : [1] *13-om frakart, Tat-swāk-pars.* [*w*] *ʿhēt nyāyišnīh i Amahraspandān kart ʿbavēt ʿkē <hu> frazānak ʿpat ʿhān i Amahraspandān ošmurišn i Dēn frazānak ʿkē ʿkad ošmurišn šnāxtan u ʿpat frāronīh daštan i dēn ošmurišn ʿkē ʿkad amar u ēvak ʿpat ʿhān i Amahraspandān sahmān ʿhast i nyāyišn i yazdān.* [2] *ʿčē ʿapar ʿēn ʿdar advēnak 7 ʿgoβēt frazānak aivāp hufrazānak aivāp dušfrazānak i patvandēt ʿpat ʿsaxvan aβiš ʿpat ʿhān i yazdān; u frazānak i ēvtāk mātīkānīhā bizišk-ič ē nikēžēt i ʿnē guft ʿnē ʿbavēt ʿkū xū aivap duš-ēm; u hufrazānak i ēvtāk mātīkānīhā bizišk-ič ē nikēžēt i guft ʿbavēt ʿkū duš-ēm; u dušfrazānak ēvtāk bizišk-ič ē nikēžēt i guft ʿbavēt ʿkū duš-ēm; u afrazānak i ēvtāk nikēžēt i katārče nadān.* [3] *u frazānak ʿpat ʿhān i yazdān ošmurišn ʿkē ʿkad guftan šāyēt *hū- *i duš ʿapar frazānak rād ʿēt ē ʿkū ʿpat apāronīh ʿdārēt ʿpat nyāyišn i yazdān ʿēstāt ʿnē taxtīk guft ʿbavēt.* [4] *u dušfrazānak ʿpat ʿhān i yazdān ošmurišn ʿkē ʿkad ʿkū ʿpat apāronīh ʿdārēt ahramok-ič i ākās dēn ʿbavēt.* [5] *afrazānak ʿpat ʿhān i yazdān 2 advēnak ʿbavēt aivāp xū u tūhīk ʿhač frazānakīh aivāp duš- i tūhīk ʿhač dānākīh; xū- i tūhīk ʿhač frazānakīh avēnākīhā yazdān ʿpat nērang i frāron yazēt; u duš- i tūhīk ʿhač dānākīh avēnākīhā yazdān ʿpat nērang i apāron yaštan mēnēt u hēč ʿnē sahmān i ostīkān astišn i *ʿapar dēn i yazdān ʿu-šān nyāyišn.* [6] *u hufrazānak ʿpat ʿhān i yazdān ʿpat 3 vāčak i hampatvandišnīh i ʿhast xū u frazānak u ʿpat ʿhān i yazdān nikēžēt ostīkānīhā sahmān i yazdān nyāyišn.*

[7] *u ʿēn-ič ʿkū ʿkē ʿo martomān ʿhān ʿčiš āmozēt ʿi-šān hēmēt i hamēyikīh ʿbavēt aš martom ʿo dēn i yazdān matan āmoxt ʿbavēt; ʿēt-ič rād ʿčē Vahumanīk rasišn i ʿo ʿhān i yazdān dēn dānākīhā apāyišn i aβiš u dānākīhā apāyišn aβišīh ʿpat ostīkān nēvakīh ʿu-š mēnīh ʿbavēt u ostīkān nēvakīh mēnīh ʿpat hamēyikīh hēmet i ʿo nēvakīh vīnārīhēt ʿkē rād hēmēt i hamēyīk i būn čim i dēn patīrišnih-ič.* [8] *u ʿēn-ič ʿkū-š ʿandar axvān fratom pahromīh āmoxt ʿbavēt ʿkē-š goβišn vahišt xvēšēnītārīhā; ʿēt-ič rād ʿčē vahištīkīh ʿsar i ʿhar pahromīh.* [9] *u ʿēn-ič ʿkū parvastan i kirpak ʿbavēt ʿkē kirpak āškārakīhā ʿkunēt; ʿēt-ič rād ʿčē ʿkasān ʿpat-iš āmoxtent u kirpak ʿandar gēhān afzāyēt.* [10] *u ʿēn-ič ʿkū ʿkē bār ʿpat xvēšīh i Ohrmazd ʿdārēt aš gēhān ʿpat frāronīk afzāyēnīt u āmoxt ʿbavēt; ʿēt-ič rād ʿčē ʿpat bār dātīk baxtār u rātīh kartār ʿbāvēt u zor i dāt rātīh bun afzāyēnend u bār p... end u pat-iš gēhān frāxvīhēt martom ʿapar āmoxtend.* [11] *u ʿēn-ič ʿkū-š ʿpat bavandak mēnišnīh ʿsaxvan u kunišn rāst āmoxt ʿbavēt ʿkē yazišn ʿpat bavandak mēnišnīh; ʿēt-ič rād ʿčē ʿandar yazišn ʿsaxvan u kunišn ʿhar 2 ʿhast.* [12] *u ʿēn-ič ʿkū frazānak <v>ehīh i Ohrmazd āmoxt ʿbavēt ʿkē ʿo Ohrmazd ʿhān nikēžišn i fraškart-kartārīh; ʿēt-ič rād ʿčē frazānakīh i Ohrmazd sūt frajāmīh ʿi-š bun myān ʿpat vehīh u dānākīh zor ʿi-š u ʿčē ʿapar dahišnān baxt u ʿkē ʿhān zor ʿpat*

fraškart ayyārīh ʿ*dārēt* ʿ*pat* ʿ*hān frazānakīh burzīhēt u pat-iš amoxtend.* [13] *u* ʿ*ēn-ič* ʿ*kū-š mizd i Zartuxšt xvēšēnīt* ʿ*kē kār u dātastān* ʿ*bē vičīnēt;* ʿ*ēt-ič rād* ʿ*čē* ʿ*apāk Zartuxšt* ʿ*pat* ʿ*hān vičīnkarīh ham.* [14] *u* ʿ*ēn-ič* ʿ*kū-š martom dēn ošmurt kart* ʿ*bavēt* ʿ*kē* ʿ*hān i dēn raβākēnītārīh vaxšēnēt; u* ʿ*ēt-ič rād* ʿ*čē* ʿ*har frāron varzītārān rāmēnītan frāronīh vaxšēt.* [15] *u* ʿ*ēn-ič* ʿ*kū-š dēn i Ohrmazd raβāk kart* ʿ*bavēt* ʿ*kē yazišn i Ohrmazd* ʿ*kunēt;* ʿ*ēt-ič rād* ʿ*čē-š* ʿ*pat* ʿ*hān kunišn* ʿ*rasēt* ʿ*hān nērokēnītār vāwarīkānīh.* [16] *u* ʿ*ēn-ič* ʿ*kū-š* ʿ*hač mēnok i bēšītār pāspānēnīt* ʿ*bavēt* ʿ*oy pahrom i rāst dastβarīh* ʿ*kē hugundīh* ʿ*pat Vahuman* ʿ*kū gund u afzār* ʿ*pat frāronīh* ʿ*dārēt;* ʿ*ēt-ič rād* ʿ*čē bēš* ʿ*i-š* ʿ*hač rāst dātβarīh* ʿ*andar martom čihrīkān barīhēt* ʿ*pat rāmišn* ʿ*išān* ʿ*hač Vahumanīk hugundīh dokānīhēt bēšītār mēnok* ʿ*hač* ʿ*rasīt(an) i* ʿ*han hanbārtak bēš* ʿ*o bēšītārīh i* ʿ*oy akārīhend.* [17] *u* ʿ*ēn-ič* ʿ*kū-š* ʿ*hān kartārīh i Amahraspandān čāšt* ʿ*bavēt* ʿ*kē* ʿ*bē pattok* ʿ*pat* ʿ*hān i Amahraspandān;* ʿ*ēt-ič rād* ʿ*čē vētvar frajām hēmēt* ʿ*bavēt u frāronīh frajām hēmēt fraškart nimūtār-ič* ʿ*bavēt.* [18] *u* ʿ*ēn-ič* ʿ*kū-š goβišn i* ʿ*oy čāšt* ʿ*bavēt* ʿ*kē Zartuxšt* ʿ*kū xvāstār* ʿ*bavand* ʿ*kē* ʿ*o sūtomandān;* ʿ*ēt-ič rād* ʿ*čē sūtomandān <v>īrāstakīh i* ʿ*pat dēn rād dēn* ʿ*o kasān arzokēnend* ʿ*u-šān* ʿ*o xvāstārīh nidβārēnend.* [19] *u* ʿ*ēn-ič* ʿ*kū* ʿ*kē* ʿ*o* ʿ*mart i ahraβ* ʿ*čiš* ʿ*dahēt aš* ʿ*čiš kart* ʿ*bavēt* ʿ*kū apārīk-ič* ʿ*kas* ʿ*tāč* ʿ*hān i* ʿ*vattar* ʿ*dahēt;* ʿ*ēt-ič rād* ʿ*čē-š šēp i rātīh aβiš vīrāst* ʿ*bavēt.* [20] *pahrom ahrāyīh āpātīh* ʿ*hast.*

« [1] Treizième chapitre, Tat θwā pərəsā : Accomplit l'adoration des Amahraspand celui qui est sage dans la récitation de la religion par les Amahraspand. Est sage celui qui connaît la récitation et accepte comme correcte la récitation de la religion qui, en général et en particulier, se conforme à la définition des Amahraspand ; et c'est cela le culte des *yazat.* [2] A ce sujet, on distingue sept espèces : sage, bien-sage ou mal-sage, termes auxquels on ajoute « dans les choses des *yazat* » ; un « sage » tout court est fondamentalement un médecin dont on ne dit pas s'il est « bon » ou « mauvais » ; un bien-sage est fondamentalement comme un médecin qui se désigne en disant qu'il est « mauvais » (?) ; un mal-sage tout court est fondamentalement comme un médecin qui se désigne en disant qu'il est « mauvais » ; un non-sage tout court s'explique comme quiconque qui est ignorant. [3] Un « sage en ce qui concerne les choses des *yazat* » se définit : quand il est possible de préfixer « bien » ou « mal » à « sage » ; ce qu'il tient pour incorrect dans l'adoration des *yazat,* il ne le dit pas... [4] Un « mal-sage en ce qui concerne l'adoration des *yazat* » est celui qui sait que ce n'est pas correct : c'est un hérétique qui connaît la religion. [5] Quant au « non-sage en ce qui concerne les choses des *yazat* », il en existe deux espèces ; ou « bien- », privé de Sagesse, ou « mal- », privé de savoir. Le « bien- », privé de Sagesse adore aveuglément les *yazat* avec des rites corrects ; le « mal- », privé de savoir, croit seulement adorer les *yazat* avec des rites faux. Aucun d'eux ne correspond à la définition de l'adhésion ferme à la religion des *yazat* et à leur culte. [6] Un « bien-sage en ce qui concerne les choses des *yazat* » « se compose de trois termes mis ensemble : « bien », « sage » et « en ce « qui concerne les choses des *yazat* » ; et il désigne celui qui adhère fermement à l'adoration des *yazat.*

« [7] Ceci également : Celui qui enseigne aux hommes les choses qui

suscitent en eux l'espoir de l'éternité, apprend par là même aux hommes de venir à la religion des *yazat* ; cela parce que l'approche vahumanienne à la religion des *yazat* est son désir en connaissance de cause ; le fait de ce désir en connaissance de cause vient de la certitude du bonheur qu'il engendre ; la certitude du bonheur s'établit par l'espoir de l'éternité ; c'est pour cela que l'espoir de l'éternité est la raison fondamentale de l'acceptation de la religion. — [8] Ceci également : apprend la première perfection de l'existence celui dont les paroles s'approprient le Paradis ; cela parce que l'état paradisiaque est le couronnement de la perfection. [9] Ceci également : Nourrit les vertus celui qui accomplit de bonnes actions en public ; cela parce que les autres apprennent de lui et les vertus s'accroissent dans le monde. — [10] Ceci également : Celui qui considère le fruit comme appartenant à Ohrmazd apprend à accroître la justice dans le monde ; cela parce que quand quelqu'un distribue légalement les fruits et les donne généreusement, la force de la distribution généreuse fait croître la racine et mûrir le fruit et le monde est rendu par là heureux ; et les hommes l'apprennent. [11] Ceci également : Apprend correctement les paroles et les actions conformes à la soumission parfaite celui qui sacrifie en soumission parfaite ; c'est que le sacrifice comprend aussi bien des paroles que des actions. — [12] Ceci également : Apprend la Sagesse et la bonté d'Ohrmazd celui qui attribue à Ohrmazd la Rénovation ; c'est que la Sagesse d'Ohrmazd comporte le fait que son principe et son milieu finissent par apporter le profit ; et entre les deux il y a la force de la bonté et du savoir qui lui est propre et celle qui a été attribuée aux créatures ; celui qui possède cette force en contribuant à la Rénovation est honoré et on apprend de lui. [13] Ceci également : S'approprie la récompense de Zoroastre celui qui décide dans les affaires ; c'est que dans cette fonction de décider il est avec Zoroastre. [14] Ceci également : Fait réciter aux hommes la religion celui qui fait accroître la propagation de la religion ; c'est que ceux qui agissent avec honnêteté font croître la joie de l'honnêteté. [15] Ceci également : Propage la religion d'Ohrmazd celui qui célèbre le culte d'Ohrmazd ; c'est que, par de telles actions s'affermit son authentification. [16] Ceci également : Est protégé contre l'esprit de l'inimitié le meilleur chef juste et droit qui est bien armé par Vahuman (qui entretient avec droiture l'armée et les armes) ; c'est que l'inimitié qui, à cause du bon exercice de la justice est enlevée de parmi les hommes par le fait même qu'ils éprouvent de la joie qui redouble à l'arrivée de la bonne armée de Vahuman, est empêchée d'exercer ses méfaits. [17] Ceci également : Apprend l'action des Amahraspand celui qui résiste grâce aux Amahraspand ; c'est qu'il acquiert l'espoir de la fin de l'ennemi, et l'espoir d'une bonne fin est un signe de la Rénovation. [18] Ceci également : Apprend les paroles de Zoroastre celui qui fait (aux autres) désirer les Sauveurs ; c'est que, les Sauveurs étant établis par la religion, il fait désirer celle-ci aux autres et les conduit à le vouloir. [19] Ceci également : Celui qui donne quelque chose à un homme juste provoque que les autres donnent également, même à des méchants ; c'est qu'il établit ainsi une tendance à la générosité. [20] Le souverain bien c'est la justice. »

La vraie Sagesse est la connaissance de la manière correcte d'adorer les *yazat,* des rites qui y sont nécessaires. La connaissance des paroles et des actions conformes à la dévotion est identique à la connaissance des cérémonies correspondantes (1). L'importance cosmique et sotério-

(1) Cela résulte également de la notion du *ṛta/aša.*

logique des rituels est amplement soulignée. Mais insistons surtout sur les §§ 14 ss. où apparaissent des termes tels que *raβākēnītārīh* ou *raβāk kartan*. Nous avons vu ailleurs, dans d'autres textes, l'importance accordée à la notion de la *raβākīh*, *raβāk-dahišnīh* de la religion. C'est au moment où celle-ci devient complète que le monde du bien triomphe de celui du mal.

Or, la traduction de *raβāk-dahišnīh* par « propagation » correspond à un état récent de l'évolution du mazdéisme (1). A l'origine, le mot sert à rendre av. *zrazdā*, *zrazdāiti* qui désigne une conception tout à fait différente. C'est moins la « foi » au sens chrétien du terme que quelque chose d'analogue à ind. *śraddhā*, notion qui joue un rôle important dans la structure du sacrifice brahmanique. C'est, selon Sylvain Lévy, dont l'interprétation reste fondamentale, la confiance dans la valeur du sacrifice, la conviction de son efficacité (2). Quand cette confiance fait défaut, le sacrifice ne peut atteindre son but, son résultat est le contraire de celui que l'on escompte.

Le but du sacrifice zoroastrien, la Rénovation de l'existence, sera d'autant mieux atteint que la *zrazdā* sera plus complète. Rien ne doit le troubler ; surtout pas une doctrine fausse, contraire à l'ordre cosmique et à celui du sacrifice. C'est déjà la pensée de l'auteur de *Y* 32 : qu'un homme qui affirme que le Bœuf et le Soleil sont les pires choses à voir ne trouble pas notre parole — parole rituelle, dont la correction conditionne la réalisation des buts qu'on se propose et qui sont, entre autres, la réapparition du Soleil et la satisfaction de l'Ame du Bœuf (3).

Les textes apocalyptiques, basés en grande partie précisément sur l'exégèse de *Y* 32, ne disent pas autre chose quant au fond : les infidèles qui viendront aux IXe et Xe siècles du millénaire de Zoroastre mépriseront la parole du Prophète, mépriseront l'Avesta et le Zand et, surtout, mépriseront son culte et ses sacrifices. Ainsi donneront-ils de la force aux araignées et aux sauterelles, aux armées ennemies et traîneront la matière des cadavres (4).

D'une manière générale, c'est dans la mesure où l'on accorde la *zrazdā* / *raβāk-dahišnīh* à la vraie religion et à ses rites que les conditions s'améliorent, que les fléaux disparaissent, que les ennemis se font moins nombreux ; tout tourne au pire quand on met sa confiance dans des religions fausses et quand on exécute leurs rites.

C'est dans ce contexte que nous devons considérer les §§ 14-15 ici. Celui qui sacrifie à Ohrmazd prouve la validité de ce procédé et c'est ainsi qu'il fait augmenter la *zrazdā*, la confiance que l'on a en la vraie religion. En augmentant cette confiance, il y amène des hommes.

(1) V. aussi de MENASCE, *Donum Natalicium Nyberg*, 53, n. 3.
(2) *La doctrine du sacrifice*, 109 ss.
(3) V. plus haut, p. 264.
(4) V. le texte et le commentaire de *Dk* 7.8.

Ainsi, de la mosaïque des textes que nous avons étudiés jusqu'ici et dont certains ont pu paraître fastidieux et sans grand intérêt, émerge une image cohérente de la religion mazdéenne et de sa vision historique. Un sacrifice a créé le monde ; un autre le rénovera. Entre les deux, une série ininterrompue d'actes rituels, et une confiance toujours grandissante dans leur efficacité. Quand cette confiance sera devenue totale, le monde du *gētē* sera guéri de sa souillure originelle, la Rénovation aura lieu. Pour que ces actes rituels puissent atteindre leur but, il faut aussi que ceux qui les célèbrent sachent à qui s'adresser, que les sacrifices ne soient pas offerts aux destructeurs mais au Créateur, et qu'ils le soient d'une façon consciente. C'est seulement quand l'adorateur sait que ses actions sont correctes qu'elles peuvent être considérées comme des actes d'adoration des *yazat*. A la base de toute connaissance correcte est l'intuition fondamentale dont dépend le salut du monde et qui est l'enjeu du grand combat cosmique : que le Créateur est autre que le destructeur avec lequel il n'a rien de commun. C'est ce savoir, et celui des actions rituelles qui lui sont conformes, qui sera transmis et mis en œuvre jusqu'à la fin du monde et la victoire dans le grand combat cosmique.

Ainsi, entre la théosophie des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad* et celle de la gnose classique nous voyons se dresser devant nous le système « gnostique » du zoroastrisme. Son dualisme, beaucoup plus accentué que dans l'Inde (où il tend à s'estomper, en niant la réalité du monde phénoménal — mais le mazdéisme ne considère-t-il pas, lui aussi, l'état présent du *gētē* comme le résultat de la tromperie des *dēv* ?), est par contre moins prononcé que celui de la plupart des systèmes gnostiques de la basse antiquité qui voient l'empire du mal dans le monde matériel tout court. Pour le zoroastrisme, au contraire, le monde matériel, tout souillé qu'il soit, est le reflet d'un autre monde tel qu'il avait été créé à l'origine et tel qu'il sera réalisé et magnifié à la fin des temps.

Nous n'entendons pas prendre ici position sur le problème de la résurgescence de cette attitude fondamentale dans la philosophie de l'époque islamique, notamment chez Avicenne et Suhrawardi. Signalons seulement les brillants travaux de M. Corbin à ce sujet (1).

Nous savons maintenant quelle est la nature de la révélation religieuse et quelle sera sa transmission ; mais avant d'étudier plus en détail la prophétologie du mazdéisme, citons un dernier texte qui développe cette image « liturgique » du mazdéisme et de son histoire :

DkM 399.9-400.22 : *'Apar nērang ; 'hač nīkēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt nērang 'hast rādēnišnān raβākīh u čēgon gētīkīk rādēnišn nikārēnītan nērang-ē 'hast pat-iš raβākīh 'hān rādēnišn u kār 'hast*

(1) Notamment *Avicenne et le récit visionnaire*, 1.15 ss.

mēnok rādēnišn. u ʻhast i ʻandar gētē vīnārišn i gētē ʻpat mēnok rād ʻhān gētīkān ʻapāk nērang i gētīkīk rādēnišn pat-iš ʻraβēt apāyišnīk-ič ʻhast nērang i mēnokān ʻpat-iš gētē rādēnišn u vīnārišn. [2] *u ʻēt i damīk gētē nērangīk ʻpat ʻāp u vāt ož ʻāp u vāt ʻpat āsmān mēnok nērangīk ʻpat Amahraspandān varč ʻxvarrah vīnārišn.* [3] *u tan gētē nērangīk āmēčišnān i tan pasāčišn u mēnok nērangīk ʻpat ruβān zindakīh.* [4] *u gēhān āmok ʻpat asronīh u pānākīh ʻpat artēštārīh u varzišn ʻpat vāstryošīh u āsānīh ʻpat hutuxšakīh nērang u hamāk gētē nērangīk ʻpat xvatāyīh u mēnok nērangīk ʻpat dēn vīnārišn martom.* [5] *martom tan gētē nērangīk apērtar ʻpat āpātīh vīnārišn ; ruβān mēnok nērangīk ʻpat kirpak božišn.* [6] *u ʻēt-ič čēgon nihuftak rādēnišn ētonīh u anētonīh paitākīh ʻpat dēnīk var nērang i pēšēnīk u ʻpat kartak dāštan tastīk ākāsīh.* [7] *u ʻhān-ič i čēgon āfrīn nafrīn i ʻpat vāwarīkānīhastan dēn paitākīh u ʻandar gēhān ākāsīh.* [8] *u ʻhān-ič i ʻhač axtarān apāxtarān ʻrasišn vartišn afzon i xrafstrān zanišn vēžišn u zahr darmān ʻvasīh vīmārīh ʻbē ʻbavišnīh hok višopāk.* [9] *u nērang i ʻpat ātaxšān apān urvarān zangān u āyokšustān damīkān.* [10] *ʻhān i ʻandar ʻbavišn ham ʻbavišnīh i jānvarān ʻpat axtarān apāxtarān murv vāyišn (?)* [11] *ʻhān i ʻandar vīmārīh u dravistīh ʻpat haftakān u nēm haftakān ʻandar māh pur māh u višpats.* [12] *ʻhān i ʻhač dēn nērangīk apastāk ēzišn ʻpat šnāyišn yazdān u bēšēnītār ʻdēvān dēn paitākīh.* [13] *u ān-ič ʻvas nimūtar ʻandar gētē u mēnok zorīk nērang yut ʻhač ʻhān i ʻpat čihr.* [14] *u kam paitākīh i ʻandar gētē mēnokīk nērang aparvēčakīh čihr ʻandar gētē axvān zor patakīh i mēnok-kārīh ʻandar čihrkārīh* [15] *ʻhān i ʻandar mēnokān axvān ʻvas nāi ožīh mēnok varč ʻapar čihr rād nērang ʻapar čihr aparvēčakīh u čihr ʻandar nērang mēnok varč zor patakīh.* [16] *u ʻandar-ič gētē ʻpat kišvarān šaθrān i ēvak ʻhač ʻdit dūr ʻčiš ʻhast ʻandar kišvar-ē šaθr-ē čihrik ʻpat ān kišvar u šaθr nērangīh hangārend ʻhān i ʻvasīhā paitāk.*

« Sur le *nērang* ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Le *nērang* est la mise en marche des dispositions. Ainsi la formation d'une disposition est un *nērang* par lequel cette disposition est mise en marche et en œuvre. Il y a également des dispositions *mēnōk*. Il en existe également dans le *gētē*, pour coordonner le *gētē* avec le *mēnōk* : pour ces êtres *gētē* est indispensable, à côté du *nērang* gētīkien grâce auquel cette disposition fonctionne, un *nērang* mēnōkien permettant d'ordonner et d'établir ce *gētē*. [2] Ainsi la Terre a comme *nērang* gētīkien la force de l'eau et du vent, mais l'eau et le vent ont comme *nērang* mēnōkien l'établissement du Ciel par l'éclat et le *xvarrah* des Amahraspand. [3] Le corps a comme *nērang* gētīkien sa composition par ses humeurs, comme *nērang* mēnōkien la vie de l'âme. [4] Le monde a comme *nērang* l'enseignement par les prêtres, la protection par les guerriers, le labourage par les agriculteurs et le confort par les artisans. Le tout a comme *nērang* gētīkien la royauté et comme *nērang* mēnōkien l'établissement de la religion. [5] Le corps des hommes a comme *nērang* gētīkien notamment l'organisation de la prospérité et leur âme comme *nērang* mēnōkien le salut par les œuvres. [6] De même, les états cachés sont révélés comme étant ou n'étant pas tels tout d'abord par le *nērang* religieux des ordalies et ensuite par la connaissance certaine selon les

règles. [7] De même c'est une chose révélée dans la religion et connue dans le monde que les bénédictions et les malédictions se vérifient. [8] Et de même (le *nērang*) qui vient de la marche et de l'évolution des étoiles, des formules pour frapper les *xrafstr*, guérir les morsures et le venin, éliminer de nombreuses maladies. [9] Le *nērang* qui est dans les feux, les eaux, les plantes, les *sons, les métaux et les terres ; [10] celui qui est dans l'être et la conception des animaux, les étoiles et les planètes, le vol des oiseaux ; [12] celui qui concerne la maladie et la santé, lié aux semaines et aux demi-semaines, à la Lune, la pleine Lune et la dernière Lune ; [12] le sacrifice nērangien avestique connu par la religion qui satisfait les *yazat* et fait du mal aux *dēv*. [13] La révélation religieuse indique plusieurs autres *nērang* efficaces dans le *gētē* et dans le *mēnōk* autres que ceux qui sont inhérents à la nature. [14] Quand les *nērang* mēnōkiens se manifestent dans le *gētē*, c'est la nature qui l'emporte chez les êtres *gētē* et la force des œuvres *mēnōk* devient inférieure à celle des œuvres de la nature. [15] Dans le monde *mēnōk* la puissance de l'éclat mēnōkien étant de beaucoup supérieure à celle de la nature, elle l'emporte sur cette dernière et, dans le *nērang*, la force de la nature devient inférieure à celle de l'éclat du *mēnōk*. [16] Dans le *gētē* lui-même, dans les différents continents et royaumes éloignés les uns des autres, il y a des choses que l'on considère ici comme naturelles, là comme nērangiennes, ainsi que c'est amplement attesté (1). »

La notion du *nērang* dépasse de beaucoup ici celle de la « formule sacrée ». Il s'agit, certes, de formules permettant d'atteindre certains buts précis, mais également de forces secrètes qui permettent de grouper les choses, de les organiser, d'en faire le monde tel que nous le connaissons. L'ordre dans la nature, la structure de l'univers, l'ordre social, la structure du corps humain et son union avec l'âme, tout cela est décrit comme basé sur un *nērang*. C'est peut-être la connaissance toujours plus grande de ces forces cachées qui permettra d'accomplir la Rénovation (2). Et ce fut un des miracles du Prophète que de l'avoir révélé (3). La notion indienne du *brahman* n'est pas loin (4) — et ce n'est peut-être pas par hasard.

C'est sur cette vision du monde si proche de celle des *Brāhmaṇa* et intimement liée à la doctrine indo-iranienne du sacrifice que nous terminons ce long développement auquel nous a conviés l'étude des notions de la sagesse, de la connaissance et de l'enseignement, essentielles à la doctrine mazdéenne de la révélation et de sa transmission. Nous allons étudier maintenant d'autres aspects de cette dernière.

§ 71. *LA RÉVÉLATION RELIGIEUSE*

La conception de la religion des textes que nous étudions est totale. La religion embrasse tous les aspects de la vie ; toute action a un aspect

(1) Notre traduction diffère en quelques points de celle de M. Bailey, *BSOS* 7.277.

(2) V. plus haut, p. 490 s.

(3) *Dk* 7.3.

(4) Sur *brahman*, v. notamment Renou, *JA* 237.1949.7-46 ; Henning, *TPS* 1944.108-118 ; Gonda, *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950 (et Lommel, *Oriens*, 7.40 ss.); Thieme, *ZDMG* 102.1952.91-129 ; Dumézil, *Flamen-Brahman* et *RHR* 1950.2.255 ss. ; 1951.1.122 ss.

religieux et contribue à la grande œuvre. Mais la religion comme telle s'ajoute aux autres activités humaines et leur confère leur sens profond et nous pouvons parler d'une révélation religieuse distincte de celle des autres fonctions sociales qui, pourtant, en font partie.

Pour désigner l'intermédiaire entre la divinité et les hommes, les textes pehlevis emploient des termes comme *aštak* « messager », *fristak* « envoyé », *āβurtār* « celui qui apporte », *patīruftār* « celui qui reçoit », *paitāmbar* ou *vaxšvar* « prophète ».

Les deux premiers reproduisent sûrement des termes avestiques (*ašta* et *fraēšta*) (1), les deux suivants désignent des aspects fondamentaux de la fonction du prophète qui reçoit la religion et l'apporte aux hommes. L'avant-dernier a, dans les textes pehlevis, un emploi extrêmement limité ; le dernier, enfin, paraît assez récent ; il est en tout cas absent de la version pehlevie de l'Avesta. Jusqu'à preuve du contraire nous continuerons à soutenir que le terme de *vaxšvar*, dérivé de *vaxš* (également inconnu de la version pehlevie des textes avestiques) n'a pas de correspondant avestique connu et que, en conséquence, il peut être récent dans le zoroastrisme (2). Cependant, les faits ossètes récemment relevés par M. Gershevitch risquent de faire rebondir la question (3).

Quoi qu'il en soit, le terme de *vaxš* a, dans les écrits pehlevis, une application extrêmement limitée. Il apparaît avant tout dans le premier chapitre du septième livre du *Dēnkart* concurremment avec et à côté du *xvarrah* (4) : tout se passe comme si l'ancienne idée de la révélation immanente dans les actes cédait la place à celle de la révélation orale. C'est, en d'autres termes, l'assimilation de la révélation reçue par les héros fonctionnels à celle reçue par Gayomart, Zoroastre et les Sauveurs futurs. Sauf pour Yama xšaēta qui, déjà dans le *Vidēvdāt*, s'entretient avec Ahura Mazdā pour recevoir de lui la royauté et dont le cas est un peu spécial, cette assimilation n'est pas attestée dans les textes avestiques. Au contraire, comme tout héros fonctionnel, Zoroastre reçoit le *xvarənah* pour accomplir une œuvre.

La signification de *vaxš-apar-barišnīh* « transmission de la parole » est certaine, cf. le texte suivant du troisième livre du *Dēnkart* :

DkM 224.9-19 : *'Apar <v>āspuhrakānīh i Apastāk 'hān i Zand; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

'Hēt yazdān 'pat hampursakīh i haknēn ākāsīh mēnok barišnīh 'pat

(1) Av. *ašta*, *fraešta* (ce dernier déjà gāthique).

(2) Dans le *SGV*, il ne se rencontre que dans les passages où il est question des prophètes des autres religions (il peut, dans les mêmes passages, s'appliquer aussi à Zoroastre) ; le texte du troisième livre du *Denkart* cité plus bas parle du « sceau des prophètes » et constitue une polémique anti-islamique. Dans l'*Afrin-i paitambar Zartuxšt*, le terme ne se trouve que dans le titre, dans le septième livre du *Denkart* dans les passages qui ne reproduisent pas les textes avestiques. La reconstruction d'un avestique **patigamabara* (WIDENGREN, *The Great Vohu Manah*, 67) pour désigner Zoroastre ne se justifie pas.

(3) Word and Spirit in Ossetic, *BSOAS* 17.1955.478-489.

(4) *Mélanges Grégoire*, 4.306.

*dānišn xvatīh. 'u-šān 'o martom ākāsīh vaxš-'apar-barišnīh 'hač 'hān 'čē-šān goβišn 'o amarakān martom 'i-šān vaxš-'apar-barišnīh i 'o 'martom 'pat *ham srātak ēvāč hambarišnīk *vihan 'bavēt 'hač Apastāk <v>āspuhrakānīh ēvak hem srātak martom hambarišnīk goβišn i yazdān Dēn mazdēst ēvāč 'hač Zand vāspuhrakānīh ēvak 'dītan 'andar-iš ēvak ēvak vāčak šarmkun myānak stawr vēnišnān-ič dānišn i frahaxtišnīk 'pat božišn i yut yut.*

« Sur le propre de l'Avesta et celui du Zand ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« L'essence des *yazat* comporte la transmission spirituelle des connaissances par entretien ; leur révélation aux hommes se fait par la transmission de la parole : c'est que les paroles qu'ils adressent aux hommes, en général, leur transmission de la parole aux hommes devient la cause du rassemblement des paroles de toute sorte. Les qualités propres de l'Avesta font qu'il existe pour toutes les espèces d'hommes une collection des paroles des *yazat*, la parole de la religion mazdéenne ; les qualités propres du Zand, qu'ils voient dans des différentes paroles le savoir utile pour se libérer de choses honteuses, médiocres et terribles. »

Il convient maintenant d'étudier de plus près cette doctrine de la révélation, en commençant par sa première manifestation chez Gayomart.

Le premier homme diffère profondément de ses descendants. Il est créé trois mille ans avant l'Assaut ; jusqu'à ce que celui-ci fasse son irruption, la création reste immobile et l'homme qui en fait partie ne mange ni ne parle (1). Il ne peut réciter la religion, mais la médite et la proclame après la mise en mouvement de la création. C'est de cette façon que Jaihānī explique la différence entre le caractère de la révélation reçue par Gayomart et celle que doit recevoir Zoroastre (2). Le premier la reçut globale et par estimative, le second l'aura également en entier mais de façon détaillée et pourra l'enseigner à d'autres. Le premier n'aurait évidemment pu le faire, il était seul dans le monde.

Deux aspects surtout sont à considérer ici, le caractère mental de la révélation reçue par Gayomart et son aspect global.

Dans toute la tradition pehlevie, la « mise en marche » de la religion et la révélation des fins dernières de l'homme coïncident avec l'apparition de Gayomart et son martyre. C'est dans ce contexte que se place le passage gāthique Y 31.11 *ab* où l'exégèse pehlevie a vu une allusion à Gayomart :

[a] 'kad-it 'o 'amāh Ohrmazd fratom gēhān taxšīt u dēn [b] 'pat ē i 'to mēnišn u xrat (at dāt) 'kad-it 'o tanomandān jān 'dāt ('kū-t jān 'o tan i Gāyomart 'dāt ač 'pat ē i 'to mēnišn u xrat 'dāt).

« Lorsque tu formas pour nous, Ohrmazd, pour la première fois, le monde et la religion (tu les créas), par tes pensées et ta Sagesse en créant le souffle

(1) *DD* 64.3 s.

(2) De MENASCE, *Donum Natalicium Nyberg*, 52.

pour les êtres corporels (tu mis le souffle dans le corps de Gayōmart et tu le créas par tes pensées et ta Sagesse). »

L'apparition de la Sagesse et de la religion dans le monde ci-bas se fait par Gayomart ; celui-ci est le premier prophète et l'un des trois humains dont l'apparition dans le monde marque un point décisif dans son histoire. La façon dont se fait cette apparition est significative

Dk 7.1 : [4] « Voici la doctrine de la religion mazdéenne sur la Bonne Religion : Son origine est la nature même d'Ohrmazd, sa création a lieu avec l'aide de la première créature, l'Amahraspand Vahuman ; sa propagation a lieu tout d'abord dans les *mēnōk*, parmi les Amahraspand, les autres *yazat*, les *yazai* mēnōkiens ; et dans le *gētē*, chez Gayōmart, le premier homme, qui l'accepta d'Ohrmazd le Créateur, complètement et en entier, discerna par réflexion ce qui convenait à son époque, grâce à quoi il réussit à vaincre la *druj* de son époque et son adversité. D'après les enseignements et les pensées du Créateur, il fut le premier à proclamer toute la religion d'Ohrmazd, [5] ainsi que le révèle la Bonne Religion. »

Ici, *āmok* <*u*> *mēnišn* « enseignements et pensées » fait directement penser à *Yt* 13.87 où Gaya Marətan est désigné comme *yo paoiryo ahurāi mazdāi manasča guštā sāsnāsča* « celui qui, le premier, écouta la pensée et les doctrines d'Ahura Mazdā ».

Le parallélisme entre Vohu Manah, première créature du *mēnok* qui contribue à créer la religion, et l'apparition de cette dernière dans le *gētē*, chez Gayomart, précisément sous la forme de *manah*, est digne d'être souligné. Nous analysons la doctrine sur Vahuman la première créature ailleurs (1) et n'y revenons pas ici. Notons, toutefois, la façon dont, à deux reprises, le commentateur pehlevi a compris l'adjectif *manas-paoirya* « (créatures) dont la première est le *manah* » (2) : c'est une allusion à Gayomart qu'il y a vue :

PY 19.19 : *kat humatəm ? ašavanəm manas-paoiryo : čēgon ʿkad ʿpat humat (ʿkū dēn ʿpat humat pādak ʿēstāt). ʿkad ʿpat ahraβ mēnītār fratom ʿbūt (ʿpat Gāyokmart ʿbūt ʿu-š ʿoh mēnīt).*

« Comme c'était dans les bonnes pensées (c'est-à-dire la religion était dans la sphère des bonnes pensées), quand c'était auprès du premier juste qui en réfléchissait (c'était chez Gayōmart et il pensait ainsi). »

PVr 19.1 : *dām mēnitārīh ʿoy i fratom ahraβ yazom (ʿandar Gāyokmart).*

« Je sacrifie à la première réflexion de la créature, la juste (en Gayōmart). »

Mais cf. par contre :

PY 19.12 : *ʿo ʿoy čāšīt ʿbavēt Ohrmazd mēnišn mēnītārīh i fratom dām (ʿkū-š gāsānīkīh raβāk kart ʿbavēt).*

(1) V. plus haut, p. 324, et notre commentaire de *Dk* 7.1.2.
(2) Ainsi Duchesne-Guillemin, *Les composés de l'Avesta*, 148, d'après Lommel, *ZII* 1.25 ss.

« A lui Ohrmazd enseignera la réflexion sur la première créature (c'est-à-dire la *gāsānīkīh* sera propagée par lui). »

Le caractère « mental » de la révélation impartie à Gayomart est souligné deux fois dans le passage cité du *Dēnkart*. Sur ce point, la tradition est constante, v. également *DD* 2.10 et 64.4 cités plus haut (1). Il n'est pas exclu que la doctrine ne soit attestée d'une autre façon encore, si toutefois M. Zaehner a raison avec sa nouvelle interprétation de l'épithète fréquente de Gayomart *goβāk* comme « raisonnable », gr. λογικός (2).

Cet attribut de *goβāk* appartient à l'homme avant et après l'Assaut, ce qui change c'est que l'homme devient mortel. La vie devient vie mortelle ; cette circonstance qui explique le nom de Gayomart — sans qu'il y faille voir, pour cela, le résultat d'un « syncrétisme » (3).

Au moins un texte important du troisième livre du *Dēnkart* (4) conçoit la différence entre l'Homme Primordial avant et après l'Assaut de la façon dont nous venons de l'esquisser et attribue la *goβākīh* aux deux périodes de sa vie, ce qui tendrait à prouver que la suggestion de M. Zaehner est en principe juste et qu'il s'agit vraiment d'un mot ayant la même valeur que le terme grec.

Malgré un fond mythique iranien, tout cela serait assez péripatéticien si les choses ne se compliquaient pas ici par le fait que, dans la tradition mazdéenne, Gayomart est vraiment « parlant » au sens propre du terme : il prononce les premières paroles de la religion d'Ohrmazd. Nous rejoignons ainsi le second aspect de la révélation reçue par Gayomart : elle est totale et globale. Le *Dēnkart* le dit expressément, tout d'abord en employant le terme *hangartīk* ; le cinquième livre, qui oppose la révélation totale reçue par Gayomart à la révélation fragmentaire que devaient recevoir ses successeurs, est plus explicite ici :

Dk 5.1 : « [8] ... que certains parmi les prophètes, messagers et ceux qui ont reçu la religion l'ont reçue en entier et complètement, ainsi Gayōmart ; d'autres n'en ont eu qu'une fraction, ainsi Mašo, Siāmak, Hōšang, Taxmyrap, Yam, Frētōn, Sāmak, les Kayanides ainsi que plusieurs autres parmi ceux qui nous ont précédés dans le temps. [9] Conformément à ce qu'ils avaient reçu, il la mettaient en œuvre à différentes époques ; par là ils arrivaient à chasser l'adversaire des créatures, à trouver profit et bonheur, à gérer le monde et à satisfaire le Créateur et ses bonnes créatures. »

Or, ces « fractions » de la religion sont toutes contenues — au moins en puissance — dans les premières paroles prononcées par Gayomart, paroles que le septième livre du *Dēnkart* rend ainsi :

Dk 7.1 : « [5] ... sur la création de l'existence, la reconnaissance due à ce metteur-en-existence et créateur qu'est Spānāk Mēnōk ; sur le premier

(1) V. plus haut, p. 474 s. et 408 s.
(2) *BSOAS* 17.1955.232 ss. ; de Menasce, *JA* 1942-45.339.
(3) Ainsi Hartman, *Gayōmart*, 37 ss., 110.
(4) V. plus haut, p. 446 ss. ; sans importance selon Christensen, *Le premier homme*, 2.167.

désir des hommes qui est : « bien à nous, créatures d'Ohrmazd », et le dernier ; sur le moyen suprême du salut humain : « Les actions de la vie sont les « meilleures. Depuis qu'il a corrompu l'existence humaine, depuis que « l'Assaut est venu sur les créatures, [6] il n'y a pas de chose qui soit meilleure « pour les hommes qui descendent de Gayōmart que l'accomplissement « de leurs devoirs et de leurs actions méritoires. Ce mode d'agir, qui est « celui de venir à bout de la *druj* opposée à lui-même, est prescrit au descen- « dant (c'est-à-dire chacun de vous est tenu de vaincre la *druj* qui lui est « opposée). C'est par cela que la créature se purifie de l'adversité et de la « souillure provenant de l'Assaut : c'est même pour cette œuvre que le « Créateur a créé la créature. »

« [7] Ceci également est révélé dans la Bonne Religion : Par ces paroles correctes Gayōmart a obtenu la bonne essence des Amahraspand (c'est-à-dire paradisiaque).

« [8] Toutes les connaissances scientifiques et toutes les actions nécessaires au salut des hommes de l'époque où elles furent révélées soit par entretien avec le Créateur, soit par transmission supérieure de la parole par les *yazat*, sur l'ordre du Créateur, dans les différentes périodes postérieures à Gayōmart jusqu'à Zoroastre à la *fravahr* adorable, en font partie, ainsi que le révèle la Bonne Religion... »

D'autres textes sont ici plus explicites :

DkM 147.1-16 : *'Apar patmān i hamāk martom kunišn hangartīkīh 'hač bundahišn <i> ēβgatīkīh [i] 'tā ēβgatīkīh frajām; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt hangartīk patmān i hamāk martom kunišn 'hač bundahišn <i> ēβgatīkīh 'tā ēβgatīkīh [i] frajām 'hač Dēn nikēž ēvak 'kē 'pat Dēn ēvāč ruβān afračīktarīh *jahēnēnītan goβēt 'i-š dātastān oštāp spožīh ahrāyīh zēn.* [2] *'hān i bundahišn ēβgatomand dahīkān kunišn pahromīh i Gāyokmart fratom goβišn.* [3] *u 'hač 'ēn ēvak hangartīkīh i afrayut 'hast 'har frāron *mēnišn goβišn u kunišn i martom mēnīt u guft u kart 'tā 'nun mēnend 'goβend kunend 'hač 'nūn 'tā fraškart* [4] *'pat hangartīkīh 'u-š ošmurišnān mēnītārīh guftārīh kartārīh varzītārīh i hambāstak martom škihēt [u] 'hān i druj [u] spāh u vānīhēt ēβgat 'hač dāmān u 'dahīhēt fraškart 'pat kāmak 'andar axvān 'bavēt gēhān dāmān ēβgat apē-oštāp 'bavend hamāk i 'veh dahišn yāvētān amark anāstār.*

« Sur la mesure globale de toutes les actions humaines depuis la création originelle à l'état assailli jusqu'à la fin de l'état assailli ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] Selon la doctrine de la Bonne Religion, la mesure globale de toutes les actions humaines depuis la création originelle à l'état assailli jusqu'à la fin de l'état assailli est celle que l'on appelle en langage religieux « faire « monter l'âme toujours plus haut » ; sa loi est d'éliminer la détresse et de servir d'arme à la justice. [2] L'acte le plus parfait accompli par les créatures contaminées par l'Assaut à la création originelle est constitué par les premières paroles de Gayōmart. [3] C'est de là que viennent, dans leur totalité et sans exception, toutes les pensées, paroles et actions vertueuses que les hommes ont pensées, prononcées ou accomplies jusqu'à ce jour, et celles qu'ils penseront, prononceront ou accompliront depuis ce jour jusqu'à la Rénovation. [4] C'est par leur somme, ainsi que par le fait que tous les

hommes se seront appliqués à méditer sur leurs détails, à les proclamer, à les exécuter que l'armée de la *druj* sera brisée, l'Assaut vaincu et éliminé de la création, la Rénovation selon la volonté produite dans le monde ; le monde et les créatures ne seront plus sous l'emprise de la terreur devant l'Assaut et toute la création bonne sera éternellement immortelle et exempte de péché. »

Sous une forme à peine différente, l'affirmation revient dans le passage cité plus haut (1), *DD* 2.10 : tous les hommes qui ont quelque mérite dans le monde sont à ranger parmi les descendants de Gayomart. L'idée est attestée déjà *Yt* 13.87 où il est dit que c'est de Gaya Marətan que Ahura Mazdā forma la famille et la race des pays aryens *yahmat hača fraθwərəsat nāfō airyanąm dahyunąm čiθrəm airyanąm dahyunąm.*

Malgré la tradition relative aux paroles de Gayomart, le caractère « mental » de la révélation qu'il avait reçue n'est jamais oublié dans la tradition. Nous avons déjà cité la phrase *yō paoiryō Ahurāi Mazdāi manasča gušta sāsnåsča*, phrase qui ne devient que plus significative quand on la compare avec ce qu'il est dit quelques paragraphes plus loin de Maidyomåŋha : *yō paoryō Zaraθuštrāi mąθrəmča gušta sāsnåsča.* Le *manah* qu'écoute ici le premier homme s'oppose au *mąθra* qu'écoute le premier disciple du Prophète de la même façon que la révélation mentale et globale reçue par Gayomart s'oppose, dans les livres pehlevis et chez Jaihānī, à la révélation tout aussi totale mais détaillée et formulée en paroles que recevra le Spitamide pour la transmettre à ses disciples (2).

Pour ce qui est du caractère de la révélation reçue par les successeurs immédiats de Gayomart, le septième livre du *Dēnkart* disait qu'elle était acquise soit par l'entretien avec (Ohrmazd), soit par la transmission de la Parole par les *yazat* sur l'ordre du Créateur. Le premier cas est celui de Yam, le second probablement de tous les autres.

Un texte du troisième livre du *Dēnkart* présente ici une doctrine beaucoup plus développée qui établit une certaine évolution des méthodes de la révélation : révélation en esprit à Gayomart ; en paroles à Mašī et Mašānī ; par des messagers à Syāmak, etc. :

DkM 313.16-314.4 : *'Apar fratom aštak i 'hač Dātār Ohrmazd 'o martom u 'čē-š [ū] 'hān vaxšbarišnīh ; 'hač nikēž i Veh Dēn.*

[1] *'Hēt 'hač Ohrmazd *vaxš apar-barišnīh āmozišn 'andar axv i astomand fratom 'o Gāyokmart mēnišn 'būt.* [2] *u 'dit goβišnīk u nimāyišnīk-ič 'o Mahrī u Mahryānī.* [3] *u 'hān i aštak 'fristišnīk handarz fratom 'o Syāmak i Mašī 'pus 'u-š frazandān 'pat aštakīh i Vahuman u Sroš u* [4] *hān vaxš burtār i 'apar vixēž i 'martom 'hač Ērānvēž 'o gēhān patkos zreh franāmišnīk 'pat Sarsok 'gāv u damīk raβišnīk-ič 'o kustak kustak 'hač 'hān 'i-š 'bē mat 'hēh axv i astomand 'o haft kišvar purraβišnīh 'būt i ['but i] 'martom 'andar gēhān.*

(1) V. plus haut, p. 474 s.
(2) De Menasce, *Donum Natalicium Nyberg*, 52.

« Sur les premiers messagers envoyés aux hommes par Ohrmazd le Créateur et quelle fut la transmission de la Parole par eux assumée ; selon la doctrine de la Bonne Religion.

« [1] C'est en s'adressant en pensées à Gayōmart qu'Ohrmazd transmit pour la première fois la Parole pour enseigner le monde matériel. [2] La seconde transmission fut celle donnée en paroles et enseignée à Mahri et Mahryānī. [3] Mais le premier conseil envoyé par un messager fut celui que Vahuman et Srōš portèrent comme messagers à Syāmak, fils de Mašī et à ses enfants : [4] cette transmission de la Parole indiquait aux hommes de quitter l'Eranvēž pour passer dans les autres pays du monde, en traversant la mer sur le dos du taureau Sarsōk et aussi de se répandre, sur Terre, dans les différentes régions. C'est ainsi que les êtres matériels arrivèrent dans les sept continents et que les hommes furent nombreux dans le monde. »

Il reste peu de choses à dire sur l'évolution de la révélation entre Gayomart et Zoroastre. Nous avons déjà cité une tradition curieuse consignée par Zātspram (1), où la religion fait son apparition deux fois dans le monde, tout d'abord par Spandarmat et ensuite par Ohrmazd. Le même passage contient également l'affirmation que la lutte dans le mélange est menée par la royauté seule ou par la royauté accompagnée de la religion (2). Pour la période précédant l'avènement de Zoroastre, la royauté apparaît seule, son prototype le plus parfait est Yamšēt. Au moment où Vištāsp accepte la religion et accorde son soutien à Zoroastre, elle se réunit à la religion. C'est en ce sens qu'il faut interpréter ce que disent les deux premiers paragraphes chez Zātspram : à une première époque, la religion n'est pas distincte de la royauté, ce n'est que quand elle le devient qu'elle « naît » et est rendue à son père.

Que le rôle de la mère soit confié ici à Spandarmat, rien d'étonnant à cela. C'est sa fonction « sophiologique » (3), constante au moins depuis le cinquième chapitre de l'*Ahunavaiti*.

La période antérieure à Zoroastre apparaît ainsi comme une période de gestation de la religion pendant laquelle des institutions qui, plus tard, caractériseront la communauté mazdéenne et seront intégrées dans son système, naissent une à une, se conditionnent mutuellement et répondent aux besoins particuliers de l'époque de leur apparition. Par cela, elles contribuent à l'œuvre du salut ; mais c'est une conception spécifique du salut qui n'a que peu de choses à voir avec la notion chrétienne correspondante. La parenté avec la doctrine gnostique est plus grande et c'est peut-être le gnosticisme qui, en partie, a hérité ici des notions mazdéennes, en même temps que de la conception sémitique du prophétisme (4). De cette dernière, la conception mazdéenne de la

(1) *ZS* 4.
(2) V. plus haut, p. 39.
(3) V. plus haut, p. 494 et n. 1 et 2.
(4) La conception d'Ibn 'Arabī, développée notamment dans *Fuṣūṣ al-ḥikam*, selon laquelle chaque Prophète fait apparaître un nom divin est ici, structurellement, plus proche de la conception zoroastrienne ; à comp. notamment sa conception d'Adam et celle de Muḥammad.

gestation lente de la religion par l'établissement progressif des institutions sociales est aussi éloignée que possible ; elle ne s'en approche que très partiellement par certains de ses aspects essentiellement tardifs, telle la doctrine de la transmission de la Parole, *vaxš* (1).

Quoi qu'il en soit, la révélation faite aux prédécesseurs de Zoroastre est toujours considérée comme fragmentaire et provisoire. Il s'agit beaucoup plus des palliatifs, d'un minimum indispensable pour empêcher les hommes d'une époque donnée de périr en succombant à la *druj*, que d'une révélation complète. Celle-ci avait été le lot de Gayomart ; elle sera celui de Zoroastre qui, le premier, la mettra en œuvre et commencera ainsi une évolution aboutissant à la Rénovation. Une révélation complète ou partielle est désormais inutile, la religion ne peut être complétée :

Dk 7.1.43 : « Et il y eut d'autres prophètes avant Zoroastre dont la religion mazdéenne ne dit pas le nom ; car il est révélé que, de temps à autre, un être *mēnōk* descendait ainsi chez les ancêtres. Les gens étaient désireux de s'entretenir de cette affaire, de la même façon qu'ils le sont maintenant de s'entretenir de la religion. Cela était nécessaire en ce temps-là ; aujourd'hui, la nécessité n'existe plus car tout le monde a été instruit dans la religion. »

La révélation reçue par Zoroastre est ainsi définitive ; celle que rapporteront les Sauveurs futurs n'en sera que la confirmation. Chacun d'eux « propagera » (ou plutôt « fera croire en ») une partie de la religion, Ušyatar les *hātamānsr*, Ušyatarmāh la loi, Sošāns les Gāthā et contribuera ainsi à chasser une espèce déterminée de la *druj*. Nous avons étudié le premier aspect de cette doctrine en liaison avec celle de la tripartition de la religion mazdéenne ; nous avons vu, d'autre part, quelques textes proclamant les effets de la révélation reçue par le Prophète et ses trois fils (2). Voyons maintenant comment ces représentations s'articulent avec la doctrine de la révélation religieuse. Il ne s'agit plus d'une révélation différente mais de l'épanouissement à quatre époques différentes de la même religion. Le texte fondamental est ici le début du chapitre 18 du *Varštmānsr nask*, chapitre consacré presque entièrement à l'eschatologie :

Dk 9.41 : [1] *18-om frakart, Yazīk. ʿapar ʿhastīh i ēvar u varomand* [2] *ʿapar mas škohīh i kirpak paitākīh daxšakīh ʿapar ʿbavēt i tan i pasēn.* [2] *ʿapar mas škohīh i kirpak paitākīh daxšakīh ʿapar ʿbavēt i tan i pasēn.*

(1) Le commentaire à *Dk* 7.1.28.
(2) V. plus haut, p. 69 s., et Corbin, *Terre céleste*, 132, n. 74.

ʿpat oβāmān frajām. [5] *fratom ʿhān i ʿkad martom boxtakīh i ʿhač došaxv rād Dēn mazdēst stāyend ʿhān i ʿkad yašt-fravahr Spitāmān Zartuxšt ʿo rām-ʿšah Kai Vištāsp mat.* [6] *Ditīkar ʿkad amāvandīh u pērožkarīh i xvatāyīh nok ʿapāč ʿo Dēn patvandīhēt u martom ʿhān rād ʿapāč ʿo Veh Dēn ʿrasend ; u ʿēn ʿbavēt ʿpat nazd ʿrasišnīh <i>*Zartuxštān Ušyatar, ʿkad *Ciθromahān i ahraβ ʿrasēt.* [7] *Sitīkar ʿkad martom honsandīhā *nok Dēn i mazdēstān stāyend ; u ʿēn ʿbavēt ʿpat Ušyatarmāh i Zartuxštān ʿrasītan.* [8] *Čahārom ʿhān i ʿkad ʿhar ʿkas ʿpat kāmak Dēn mazdēst varzend. ʿhān zamān ʿrasēt Sūtomand Pērožkar fraškart-kartār Sokšāns i Zartuxštān ; ʿēn ʿbavēt saromandīh apartom pērožīh <i> yazdān...*

« [1] Dix-huitième chapitre, Yezi. Sur l'existence certaine et révélation et démonstration incertaines de l'existence future du corps à venir. [2] Sur la grande splendeur de l'esprit des bonnes œuvres et celle des hommes vertueux, à la suite de l'habitation de cet esprit en eux. [3] Ceci notamment : « On exaltera, récitera et accomplira la religion mazdéenne au temps de la « Rénovation dont tout d'abord les *dēv*, en trompant et, ensuite, les hommes « trompés par eux, affirmaient : Elle n'aura pas lieu. » [4] Sur la victoire des *yazat* sur les *dēv* à la fin des siècles : [5] Pour la première fois quand les hommes exaltent la religion mazdéenne pour échapper à l'Enfer : cela au temps où Zoroastre le Spitamide à la *fravahr* digne d'adoration arriva chez le roi paisible Kai Vištāsp ; [6] pour la deuxième fois quand la force, la victoire et l'Empire auront été de nouveau réunis à la religion et les hommes reviendront pour cela à la Bonne Religion : cela aura lieu juste avant l'avènement d'Ušyatar, fils de Zoroastre, quand aura apparu le juste Čiθrōmēhān ; [7] pour la troisième fois quand les hommes exalteront de nouveau la religion de leur propre gré : cela aura lieu quand aura apparu Ušyatarmāh i Zartuštān ; [8] la quatrième fois quand tout le monde agira à volonté selon la religion mazdéenne. C'est alors qu'apparaîtra le Sauveur Victorieux, le Rénovateur, Sōšāns i Zartuštān ; ce sera la victoire définitive et suprême des *yazat*... »

La tradition sur la signification symbolique de la traversée des quatre canaux de la Dāitī par Zoroastre au moment de sa rencontre avec Vahuman, rapportée aussi bien par Zātspram que par Zartušt Bahrām (1) a la même valeur : la religion s'épanouira quatre fois, avec Zoroastre, Ušyatar, Ušyatarmāh et Sošāns.

A ces quatre moments, la religion sera la plus efficace ; les hommes y adhéreront pour des motifs de plus en plus nobles. Ses trois parties seront mises en œuvre progressivement. Mais la religion, elle, ne variera plus, elle fut révélée entièrement et sans que rien soit omis à Zoroastre (2). Désormais, elle n'a qu'à être transmise et pratiquée, en paroles et en actions, jusqu'au dernier adorateur et dernier maître (3).

(1) V. plus haut, p. 318.
(2) *Dk* 7.1.42 ; 5.2.1.
(3) V. plus haut, p. 493 s.

§ 72. ZOROASTRE

Entre ces deux séries différentes des prophètes se place Zoroastre. Ses prédécesseurs ont demandé la religion et l'ont attendue ; ses successeurs la défendent, la rétablissent, l'amènent à s'épanouir. Il se situe au centre, à égale distance de Gayōmart et de Sōšāns. Ainsi que le dit Mānuščihr, il représente le milieu de la création : c'est qu'en quelque sorte il dépasse les deux autres dont les actions lui appartiennent.

Sur la situation de Zoroastre au milieu de l'histoire humaine, Zātspram raconte l'histoire suivante où la position centrale du Prophète revient sur deux plans différents dont l'un symbolise l'autre :

ZS 9 : « Sur les frères adversaires de Zoroastre, les *karap*, frères d'Usixš fils de...

« [1] ... naquit de Kōhrēt et Kōhrēt de Xēšm et de Mānušak, sœur de Mānuščihr. [2] Au moment de la naissance de Zoroastre, ils étaient cinq frères dont les noms étaient Brātrōxš, Brātrōdiān, Tūr i Brātrōxš, Azan et...

« [3] Ces cinq frères dont celui qui était au milieu, Tūr i Brātrōxš, était le plus opposé à Zoroastre, correspondaient aux cinq frères, fils de Purušāsp, parmi lesquels Zoroastre était celui qui se trouvait au milieu. [4] Des quatre frères de Zoroastre deux étaient plus âgés que lui, Ratuštār et Pēšzātār et deux plus jeunes, Vatarīkā et Handainiš. [5] Et si Zoroastre se trouvait au milieu, c'était parce qu'il fut créé à ce moment entre *plaignants et défendants de façon qu'il y eût trois millénaires avant et trois millénaires après, et cela afin qu'il enseigne quant aux choses passées, comment elles sont arrivées aux anciens et, quant à l'avenir, qu'il ordonne aux créatures comment elles doivent agir, [6] ainsi qu'il est dit dans les *Gāthā* : « Je te « demande, ô Ohrmazd, ces deux choses : ce qui est arrivé jusqu'ici et ce « qui arrivera désormais. »

La citation nous amène au cinquième chapitre du *Varštmānsr*, commentaire de Y 28. Le chapitre exalte à plusieurs reprises la position exceptionnelle de Zoroastre parmi les créatures, son attachement à la religion d'Ohrmazd et à ses rites et, surtout, son omniscience, sa connaissance parfaite des choses passées, présentes et futures. C'est l'exégèse de la formule d'introduction *yānim mano yānim vačo yānim šyaoθnəm asti Zaraθuštrahe*, qui exalte les pensées, paroles et actions du Prophète et les pose comme modèle, qui oriente celle du chapitre :

Dk 9.28 : [1] *Panjom frakart, Yanīmānok. ʿapar nēvakīh arzānīkīh i Zartuxšt ʿpat frāronīh ʿi-š mēnišn goβišn u kunišn fratomīh i Ohrmazd u fratom xvēšīh ʿi-š nyāyišn *mēnišnīk kunišnīk nyāyišnīh yazdan hamāk kirpak nyāyišn i yazdān pahromīh i ʿmart i ahraβ patīrišn u ātaxš hubarišnīh u ʿVeh Dēn dāštārīh u xēm xratīh i Dātār u handāčišn i ʿhar kār ʿo-š kām u dahišn frāč daxšakīh ʿpat afzon vičītan u ʿgriftan i ʿhān i afzonīkān āmok ʿbūt ; ʿxvat hāxtakīh i Zartuxšt ʿo Dēn ʿhač fratom ʿtā awdom bavandak u garmokīh i ʿpat ʿhān i yazdān nyāyišn ēvkānak ʿbut.* [2] *u ʿēn-ič ʿkū mat ʿhēh ʿo Garotmān, ē ahraβ Zartuxšt ! Ākās ʿhēh kunišn, Zartuxšt, ʿkē-šān varzīt ʿandar astomand axvān u ʿkē-č varzend*

nihān. ‛apar ‛martom kirpak tuβān āyāpak ‛nihāt. [3] *u ‛apar awdīh i Garotmān ; ‛ēn-ič ‛kū ‛kē ‛andar ‛hān mān ‛nē ‛kas ‛pas ‛hač ‛zāyišn ‛bē vitīrēt. ‛pat fraškart zamān Garotmān frot ‛o star pādak u damīk ‛ul ‛o ‛od vihēžēnēt. ‛pat hamak kār Vahuman ‛o hampursakīh ‛xvāst(an) u ‛kad-iš ‛xvānend ‛pat gyāk matan, nikīrišnīh ‛hač ahrāyīh ‛būtan ‛pat ‛hān i rāst ‛saxvan Amahraspand, ‛o ayyārīh matan ‛pat Amahraspandān Srošahray apākīh bēšītārān bēš tarvēnītan u ayyārēnītan Amahraspandān ‛o Zartuxšt ‛kad ‛pat apāron dāt i Ērān akārēnītan frāč ‛raft,* [4] *u Zartuxšt rād ‛pat goβišn i Ohrmazd ‛ēn-ič ‛kū : ‛Xvēš ‛to ‛amāh ‛hēh, Zarstuxšt ; u ‛amāh ‛ēt i ‛to rātīh ; ‛čiš ‛o ‛to ‛dahēt aš ‛amāh ‛dāt ‛bavēt voik i ‛o ‛pat ‛rasēnītan i Vištāsp u Zartuxšt ‛o-š ayyārīh ‛hān i ‛oy xvatāyīh ‛o-š nērokīh.* [5] *u Frašoštr-ič hāvištīh u tarskāyīh. u stāyišn i Frašoštr ‛pat raβāk kartan i Dēn rāst vitarakīh ‛pat ‛hān i Ohrmazd ‛saxvan ; u ‛oyšān i Frašoštr ‛o Dēn hāxt hamāk ahraβīh.* [6] *‛apar stāyišnīh i Zartuxšt ; ‛ēn-ič ‛kū ‛nē ‛amāh apērās ‛nē ‛pat yān ‛nē ‛pat frašn ‛nē frāč-nivēdēnišnīh ‛kad čēgon ‛o ‛kasān nimāyēn ‛nē ‛pat katārčē Spitāmān ‛amāh ‛kē Amahraspand ‛hēm. u sūt-dahišnīh i ‛o xvāstārān xvarišn u vastrak ‛o ‛amāh ‛kē ‛pat yazišn i yazdān as(n)otak ‛bavēt.* [7] *u ‛apar dost ‛pātan u adost vīrāstan u pānākīh u rāstīh u frāronīh rād martom pānākīh kartan ; u anarzānīk-barīh i ‛oy ‛mart ‛kē ‛hān i mas kār u kirpak nyāzāk kartan ‛hān i kas ‛kunēt.* [8] *u ‛ēn-ič ‛kū ākās-ič ‛hēh ‛hān u ‛andar-ič ‛dānēh, ahraβ Zartuxšt, ‛pat ‛hān i ‛man xrat frazānakīh ‛kē ‛andar axvān fratom ‛būt u ‛kē-č ēton ‛tā ‛o ‛hān i awdom axvān.* [9] *Ahrāyīh ‛hast āpātīh pahrom.*

« [1] Cinquième chapitre, Yānīm manō. Que Zoroastre a hautement mérité du bien, par la justice de ses pensées, paroles et actions, par le fait d'être le premier (devant) Ohrmazd, parce qu'il lui rendit le premier hommage mentalement, rendit le premier hommage aux *yazat*, par toutes ses bonnes actions, par l'hommage rendu aux *yazat*, parce qu'il accepta la perfection de l'Homme Juste, parce qu'il traitait comme il faut le feu, observait la Bonne Religion et possédait le tempérament et la Sagesse du Créateur, parce qu'il conformait toutes ses actions à la volonté de celui-ci et déchiffrait avec bonheur tous les signes de la création ; et parce qu'il agissait toujours en accord avec l'enseignement imparti par les saints. L'imitation de la religion par Zoroastre lui-même était parfaite d'un bout à l'autre, et unique la chaleur avec laquelle il rendait hommage aux *yazat*. — [2] Ceci également : « Tu es arrivé dans le Garōtman, ô juste Zoroastre ! « Tu connais, ô Zoroastre, les actions qu'ils ont faites dans le monde matériel et qu'ils feront, même en secret ! » — Qu'une œuvre puissante fût préposée aux actes méritoires des hommes. [3] Sur les miracles du Garōtmān ; ceci notamment : « Dans cette maison, personne ne mourra après y être « né. Au temps de la Rénovation, le Garōtmān sera déplacé vers le bas, « jusqu'à la sphère des étoiles tandis que la Terre montera jusque-là. » — Sur ce qu'en toute circonstance il faut faire appel à Vahuman et le consulter et qu'il vient lorsqu'il est appelé ; qu'il faut observer la justice par la parole véridique, cet Amahraspand ; que les Amahraspand sont venus, en compagnie de Srōšahray, au secours de Zoroastre pour triompher de l'inimitié de ses ennemis et l'aider, au moment où il entreprenait d'abolir les lois criminelles de l'Ērān. — [4] Quant à Zoroastre, ceci également au sujet des paroles que lui adressa Ohrmazd : « Tu es des nôtres, ô Zoroastre et à « nous sont les libéralités que l'on te fait : si quelqu'un te donne quelque « chose, c'est à nous qu'elle est donnée. » L'appel (à Zoroastre ?) pour amener Vištāsp et Zoroastre à ce que la souveraineté (de Vištāsp ?) l'appuie avec sa puissance. [5] Que Frašōštr fut un disciple pieux. Éloge de Frašōštr pour avoir fait progresser la religion et s'être comporté d'une façon correcte en accord avec la parole d'Ohrmazd ; sur la béatitude de ceux qui ont été convertis à la religion par Frašoštr. [6] Sur l'éloge de Zoroastre ; ceci notamment : « Nous ne te laisserons pas t'égarer ni en ce qui concerne la grâce ni « la demande ni l'invocation quand tu enseigneras les autres, ni en quoi que « ce soit, ô Spitamide, nous autres Amahraspand. Et que ceux qui le « demandent puissent jouir de la nourriture et des vêtements, et que nous « obtenions le sacrifice offert aux *yazat*. » — [7] Qu'il faut protéger l'ami et corriger l'ennemi ; qu'il faut, pour protéger la vérité, protéger les hommes pour leur vertu ; et le peu de valeur d'un homme qui, voulant accomplir une grande œuvre, n'accomplit qu'une petite. [8] Ceci également : « Tu « connais même cela, et tu le comprends, ô juste Zoroastre, grâce à la saga- « cité de ma Sagesse : quelle fut la première existence et ce qui sera ainsi « jusqu'à la fin de l'existence. » — [9] C'est la justice qui est le bien souverain. »

Zoroastre jouit ainsi de l'appui total des Amahraspand grâce auquel il est infaillible. Il est omniscient, connaît le passé et l'avenir (1) ; ses pensées, paroles et actions doivent servir de modèle à tous. Selon *Dk* 9.36.8 Zoroastre est, parmi les êtres, celui qui aime le plus la justice et déteste les méchants :

‛apar hunar i Zartušt ‛ēn-ič ‛kū ‛andar axvān ahrāyīh kāmaktar u āškārak bēšītār ‛vattarān čand tuβān ahrāyīh mēnītār u nasēnītār ‛oy i davāk i dravand Ēnāk Mēnok.

« Sur la vertu de Zoroastre ; ceci notamment : il (fut) dans le monde le plus épris de la justice mais un véritable ennemi des méchants, médita la justice dans la mesure de ses forces et détruisit le trompeur méchant, le Mauvais Esprit. »

Le changement de perspective par rapport au texte gāthique est remarquable, ce n'est plus un souhait, mais une constatation (2).

C'est également à une exégèse de *Y* 43 que se rattache l'affirmation suivante du *Sūtkar nask* (*Dk* 9.13.8) : *‛apar ‛dāt(an) i Ohrmazd Zartuxšt ‛pat ‛vehīh čēgon ‛xvēš* « Qu'Ohrmazd créa Zoroastre aussi bon que lui-même ». L'exaltation du Prophète et de ses vertus atteint ici le point culminant.

L'omniscience de Zoroastre vient de sa possession de la Sagesse de l'omniscience d'Ohrmazd. Rappelons ici l'épisode célèbre du Prophète demandant l'immortalité et se la voyant refuser. Pour qu'il accepte ce

(1) V. aussi *ZS* 35.8.
(2) Cela tient en partie à ce que les Gāthā sont mises dans la bouche du prêtre — Zoroastre tandis que le *Varštmānsr* est un récit sur les événements décrits.

refus, Ohrmazd confère à son envoyé la sagesse de l'omniscience qui lui permet de voir le présent, le passé et l'avenir (1).

Le Prophète est un familier d'Ohrmazd et des Amahraspand, les libéralités qu'on lui fait, c'est comme si on les leur faisait ; mais inversement, les divinités lui accorderont une récompense de ses actions qui dépasse tout ce que l'on peut imaginer :

Dk 9.35.17 : *u ʿēn-ič ʿkū u ʿxvēš ʿto ʿamāh ʿhēh u ērmān-ič, Spitāmān ! ʿapar-ič ʿo ʿamāh ʿrasēh ʿpat ʿhān i ʿveh tarskāyīh ʿhān ʿto ʿhast, Zartuxšt, masīh u bavandakīh ʿpat kartārīh (ʿkū-t masīh u bavandakīh ʿbavēt) ʿkū ʿto ʿhān ʿhēt, Zartuxšt, u akanārak ʿhač myān (ʿkū-t mizd ēton stawr ʿdahēm ʿkū ʿkad ʿpat myān ʿēstēh ʿo kanārak ʿnē ʿvēnēh), damīk pahnād u rot drahnād u xvaršēt bālād.*

« Ceci également : « Tu es des nôtres, ô Spitamide, et notre ami ! Tu viendras vers nous par ta bonne piété ! Voilà quelles seront, ô Zoroastre, ta
« grandeur et ta perfection que tu auras acquises par ton action (tu seras
« grand et parfait) ; telle tu l'auras, ô Zoroastre, sans limite à partir du
« centre (nous te donnerons une récompense telle que, te plaçant dans son
« centre, tu ne pourras en apercevoir les limites), aussi étendue que la terre,
« aussi longue que le fleuve, aussi élevée que le soleil. »

Rappelons ici une tradition attestant une conception analogue. Selon *Yt* 14.29-33 Ahura Mazdā confère à Zoroastre une vue aussi pénétrante que celle du poisson Kara dans la *Raŋhā*, que celle d'un cheval mâle dans la nuit, que celle du vautour dans les airs. Le Prophète possède des pouvoirs accordés à des représentants des trois règnes de l'univers.

Le Prophète, qui apparaît au milieu de l'histoire humaine, et en constitue le centre embrasse, d'autre part, la totalité de l'espace : il s'agit de deux aspects d'une représentation unique. Avec une grande netteté l'idée apparaît dans le passage suivant du septième livre du *Dēnkart* :

Dk 7.3.27 : « Quand Purušāsp eut posé à Tūr i Brātrōkrēš cette question :
« Que s'est-il passé quand portant ton œil sur mon fils, tu l'as détaché de
« lui pour regarder longtemps vers le haut, tu l'as détaché de lui pour
« regarder longtemps vers le bas, tu l'as détaché de lui pour regarder long-
« temps dans les différentes directions ? » [28] Celui-ci répondit : « Quand,
« portant mon œil sur ton fils, je l'en ai détaché ensuite pour regarder
« vers le haut, alors l'Éclat et le *xvarrah*, sortant de lui, s'étendaient jus-
« qu'au Soleil. Je l'ai accompagné jusqu'à la limite de l'Éclat et du *xvarrah*
« où j'ai vu ceci : c'est grâce à sa parole que l'âme des hommes atteint
« la sphère du Soleil ; mais je n'ai pas vu quel était l'ordre dans le Garōtmān.
« [29] Quand, portant mon œil sur ton fils, je l'en ai détaché ensuite pour
« regarder longtemps vers le bas, alors l'Éclat et le *xvarrah*, sortant de lui,
« s'étendaient jusqu'au Ciel qui est sous la Terre. Je l'ai accompagné jusqu'à
« la limite de l'Éclat et du *xvarrah* où j'ai vu ceci : (...) ; mais je n'ai pas vu

(1) *RHR*, 155.151 ss..

« quel était l'ordre de ce Ciel. — [30] Quand, portant mon œil sur ton fils,
« je l'en ai détaché ensuite pour regarder longtemps dans les différentes
« directions, l'Éclat et le *xvarrah* s'étendaient de lui en organisant la Terre.
« Je l'ai accompagné jusqu'à la limite de l'Éclat et du *xvarrah* où j'ai vu
« ceci : c'est grâce à son action que se fera le Corps Futur ; mais je n'ai pas
« vu quel était l'ordre du Corps Futur. — [31] Ton fils pense : « Je ferai
« plus que les autres Êtres matériels », et il le fera. Souviens-toi : « Vas-y. »
« Ton fils restera à Vištāsp le grand protecteur, non à toi. »

Le récit de Zātspram, plus bref, est analogue (1). Il permet de suppléer à la lacune dans le texte du *Dēnkart* : le résultat de l'action du Prophète sous la Terre est que les *dēv* et les autres démons s'y sauvent et finissent par tomber en Enfer.

En un mot : l'activité de Zoroastre, sa présence même produit des effets surprenants. Elle s'exerce partout et son aboutissement est la purification du monde des suites de l'Assaut. Ici encore il faut insister sur l'aspect cultuel de son activité. Si elle donne des résultats que l'on sait, c'est qu'elle comporte surtout deux faits : la récitation première, ici-bas, de la formule contre les *daiva* et la rupture avec eux ; le culte établi des bonnes créatures. Le passage du *Fravartīn yašt* dont nous avons cité plus haut (2) le début est caractéristique ; voici sa suite :

Yt 13 : « [91] qui chanta la parole d'Aša contenant tous les *mąθra*, lui le *ahu* et le *ratu* des êtres vivants, celui qui loua Aša le plus grand, le meilleur, le plus beau, celui qui accepta le premier la meilleure religion qui soit.

« [92] Celui que les Aməša Spənta désirèrent, d'accord avec le Soleil, d'une conviction fervente, d'une âme dévouée : comme *ahu* et *ratu* des êtres vivants, qui exalte Aša, le plus grand, le meilleur, le plus beau, pour qu'il reçoive la religion, la meilleure qui soit.

« [93] A la naissance et à la croissance duquel les eaux et les plantes se réjouirent, à la naissance et à la croissance duquel toutes les créatures du Saint-Esprit exultèrent du bonheur :

« [94] Bonheur à tous, un prêtre est né, le Spitamide Zoroastre, il nous offrira des libations, avec le *barsman* étendu, Zoroastre. Alors la Bonne Religion mazdéenne se répandra sur les sept continents... »

Le texte parallèle de *Yt* 17 est peut-être encore plus explicite :

« [18] Alors avança ainsi Zoroastre le Spitamide, le premier homme qui exalta la meilleure justice, qui sacrifia à Ahura Mazdā, sacrifia aux Aməša Spənta, à la naissance et à la croissance duquel les eaux et les plantes se réjouirent, à la naissance et à la croissance duquel les eaux et les plantes poussèrent.

« [19] A la naissance et à la croissance duquel le Mauvais Esprit se sauva de cette terre large, ronde, dont les bords sont loin. Ainsi hurla le Mauvais Esprit mal-sage et pernicieux : « Tous les *yazata* ne m'ont pas infligé autant
« de blessures que m'en infligera Zoroastre. »

« [20] Il me frappera avec l'Ahuna vairya comme avec une arme, comme

(1) *ZS* 10.17 ss., plus haut, p. 303.
(2) V. plus haut, p. 466.

avec une pierre aussi grande qu'une maison. Il me brûlera avec Aša Vahišta comme avec du métal fondu. Il me chassera de cette Terre, lui qui m'affrontera tout seul, Zoroastre le Spitamide. »

Les deux textes parlent de deux formules sacrées du mazdéisme, l'*Ahuna vairya* et l'*Ašəm vohu* dont la récitation par le Prophète fait le plus grand mal au Mauvais Esprit. On mentionne également les sacrifices offerts aux eaux et aux plantes et la satisfaction éprouvée à l'apparition du Prophète par toutes les créatures du Saint-Esprit. Nous nous trouvons devant un complexe de représentations rattaché à l'exégèse de la troisième formule sacrée du mazdéisme, *Yeŋ́hē hatąm*.

Des quatre formules sacrées, c'est la seule qui mentionne expressément le culte. L'exégèse mazdéenne, telle que nous la connaissons d'abord par Y 21 y voit l'adhésion à tous les sacrifices offerts par les fidèles, à leur enseignement et au bonheur de toutes les créatures. Voici tout d'abord le texte avestique du commentaire :

Y 21 : [1] *yesnīm vačō ašaonō Zaraθuštrahe « yeŋ́hē hatąm āat yesnē paitī », yeŋ́hē idā mazdā yasnəm činasti yaθa dātā Ahurahe hatąm yasnəm činasti yaθa haδbiš jījīšąm.*

[2] *yaŋhąm ida ašaoninąm ārmaiti-paoiryanąm para-činasti yaθa vahmaēm aməšaēibyō θrayō-tkaēša vispəm vasō yesnīm. čim avē yasnō aməše spənte paiti yasnahe.*

[3] *āat mraot Mazdå ušta ahmāi yahmāi uštā kahmāičīt vasə-xšayąs mazdå dayat ahurō.*

[4] *čim aētayā paiti-vača paityamraot ? uštātātəm paityamraot uštatāityača vīspəm ašavānəm həntəmča bavantəmča bušyantəmča. vahištəm vahištō paityamraot vahištō mazdå paityamraot vahištəm ašavānəm vahištāi ašaone.*

[5] *bagąm yeŋ́hē hatąm hufrayaštąm ašaonīm yazamaide. Yeŋ́hē hatąm...*

« [1] Paroles du sacrifice du juste Zoroastre : *yeŋ́he hatąm āat yesnē paiti.* — *yeŋ́he* enseigne le sacrifice à Mazdā comme un don d'Ahura ; *hatąm* enseigne le sacrifice comme offert à ceux qui existent.

« [2] *yanhąm* enseigne le sacrifice aux justes, dont la première est Ārmaiti, comme une prière aux immortels, protecteur, maître, tout-puissant, digne de sacrifice. A qui est ce sacrifice ? Aux Aməša Spənta...

« [3] Alors Ahura Mazdā dit : *uštā ahmāi yahmāi uštā kahmāičīt vasə-xšayąs mazdå dayat ahurō.*

« [4] Qu'exprima-t-il par cette réponse ? Il exprima le bonheur, avec le bonheur de tous les justes présents, passés et futurs. Le meilleur répondit au meilleur, le meilleur Mazdā répondit les meilleures choses justes au meilleur juste.

« [5] Nous sacrifions au verset *yeŋ́hē hatąm*, bien adoré, juste. *Yeŋ́hē hatąm...* »

De ce commentaire, nous retiendrons surtout la citation, au § 3, en réponse aux paroles de Zoroastre du début de Y 43, ainsi que le rapport

entre la récitation du *Yeŋhē hatąm* et l'établissement du bonheur des créatures.

Il n'est pas sans intérêt de noter ici que le *Sūtkār nask* commence son commentaire du *Yasna* 43 de façon suivante : *Dk* 9.13.1 : *12-om frakart, Uštāvait. 'apar burzišnīkīh i Zartuxšt, pat šnāyēnītārīh i āp hēmēt i aβiš harvist dām* « Douzième chapitre, *Uštavaiti*. Sur l'exaltation de Zoroastre pour avoir satisfait l'eau et parce que la création entière place en lui son espoir... »

Par le dialogue qui a lieu entre le prêtre-sacrificateur et la divinité s'établit le bonheur ; en réponse au sacrifice, Ahura Mazdā confère le bonheur aux créatures. Mais pour que la divinité puisse répondre, il faut tout d'abord que Zoroastre apparaisse sur cette Terre et prononce la formule. C'est ainsi que, reprenant le début de la réponse d'Ahura Mazdā, les eaux et les plantes disent, selon *Yt* 13.92 : *uštā nō zātō aθrava...*

Voyons maintenant le commentaire correspondant du *Varštmānsr* :

Dk 9.27 : [1] *Čahārom frakart, Yeŋ́hē hatąm. Guft-iš Ohrmazd 'o Spitāmān Zartuxšt 'kū : « 'goβ goβišn i 'amāh yazišn nyāyišn 'kē Amahraspandān 'hēm čēgon 'to 'hēt, Zartuxšt, yašt āp u yašt urvar u yašt ahraβān fravahr yašt 'hān mēnok yazat 'kē-č 'o gētē frāč brīhēnīt !* » — [2] *'u-š guft Zartuxšt 'kū : « 'goβom goβišn i yut-bēš i Ohrmazd-dātastān, 'hān i 'šmāh yazišn u nyāyišn [i] 'kē Amahraspand 'hēt !* » [3] *Ahrāyīh pahrom 'hast āpātīh.*

« [1] Quatrième chapitre, *Yeŋ́he hatam.* Ohrmazd dit à Zoroastre le Spitamide : « Prononce les paroles qui constituent le culte et l'adoration à nous « rendus, à nous autres Amahraspand ; car c'est à toi d'adorer, ô Zoroastre, « l'eau, d'adorer les plantes, d'adorer les *fravahr* des justes, d'adorer les « *yazat* du *mēnōk* et ceux qui ont été créés dans le *gētē.* » [2] Zoroastre dit : « Je prononce les paroles d'Ohrmazd exemptes d'inimitié, conforme à la « doctrine ahurienne, elles qui sont le sacrifice et la prière à vous offerts, « à vous autres les Amahraspand. » — [3] La justice est le bien souverain. »

Dans cette exégèse — dont nous entrevoyons seulement les grandes lignes — l'adoption de la formule *Yeŋ́hē hatąm* implique le culte de ceux qui le méritent et notamment celui de l'eau et des plantes. A côté de l'*Ahuna vairya* et de l'*Ašəm vohu* qui impliquent la défaite des *dēv*, sa récitation et sa mise en œuvre signifient l'établissement de la religion mazdéenne ici-bas, la grande œuvre du Prophète.

Telle est la conception de la position exceptionnelle de Zoroastre dont témoignent les textes mazdéens. Cultuelle et ritualiste, elle est basée sur l'appréciation de son *xvarnah* qui lui permettra de briser le corps visible des *daiva* (1). Comme les héros fonctionnels, ses prédécesseurs, le Prophète possède son *xvarnah* qui lui permet d'accomplir

(1) *Yt* 19.78 ss.

l'action qui lui est assignée dans la grande œuvre du salut. Seulement, ce *xvarnah* est différent des autres, il les dépasse et est à leur origine.

C'est ici peut-être que nous touchons de plus près à la doctrine mazdéenne de l'Homme Parfait. Toutes les actions humaines sont contenues dans le *xvarnah* du Prophète, de même qu'elles sont virtuelles dans les premières paroles de Gayomart. Une certaine équivalence s'établit ainsi entre les deux personnages, équivalence dont le passage suivant du *Bak nask* rend bien compte :

Dk 9.53.18 : *u 'ēn-ič 'kū 'kē 'o Gayokmart-xēmān pātaxšāyīh 'dāt aš Zartuxšt-dēnān-ič xvatāyīh 'xvāst 'bavēt ; 'ēt rād 'čē Zartušt dēn Gāyokmart xēm u Gāyokmart xēm Zartušt dēn.*

« Ceci également : Celui qui donne le pouvoir à ceux qui ont le caractère de Gayōmart, désire par là même l'Empire pour les adhérents de la religion de Zoroastre ; c'est parce que la religion de Zoroastre est le caractère de Gayōmart et le caractère de Gayōmart la religion de Zoroastre. »

Voyons maintenant la persistance de cette image de Zoroastre Homme Parfait dans un texte médiéval qui jouit, chez les Parsis, d'une autorité incontestable :

SDB 7 : « [1] On dit dans la Bonne Religion mazdéenne : Lorsque Zoroastre le Spitamide, immortelle soit son âme, fut allé s'entretenir avec Ohrmazd le Créateur, celui-ci lui dit : « O Zoroastre, je t'ai créé meilleur que tous
« les Amahraspand et (tous) les anges ! »

« [2] Ayant entendu ces paroles, Zoroastre en fut étonné et dit : « O Créa-
« teur bon et saint, m'as-tu créé meilleur que Bahman, Ardibihišt, Šahrēvar,
« Isfandarmad, Xōrdād et Murdād ? »

« [3] Il dit : « Je t'ai créé meilleur que ceux-là ; car j'ai créé toutes les
« créatures du monde avant toi, et aussi des rois comme Taxmurat, Jamšēd,
« Kai Xōsrav et Mānučihr. [4] Je leur ai enseigné la Bonne Religion maz-
« déenne, mais personne n'a eu assez de pouvoir ni d'autorité pour la pro-
« pager. Tu es seul à être venu et à l'avoir acceptée. [5] Et c'est grâce à toi
« qu'elle se propagera dans le monde entier, qu'elle parviendra dans toutes
« les parties du monde.

« [6] Car, le jour même où tu as accepté de moi la religion, les courants
« d'eau se sont arrêtés, et les animaux qui avaient de l'herbe dans leur bouche
« n'arrivaient pas à l'avaler, tellement jolie fut la voix avec laquelle tu
« récitais l'Avesta. Ils s'arrêtèrent tous où ils étaient et écoutaient l'Avesta.

« [7] Et, au début, quand j'ai créé le Ciel et la Terre, j'ai dit à toutes les
« *fravahr* des justes : « Gardez le Ciel ! » ; et d'aucunes ne pouvaient garder
« autant qu'une main. Mais la *fravahr* de ton âme vint alors et se mit à
« garder une moitié du Ciel.

« [8] Et maintenant, je t'ai créé meilleur que toutes les créatures, les anges
« et les Amšāsfand. »

« [9] Ces paroles ne laissèrent pas d'étonner Zoroastre le Spitamide qui dit : « O Ohrmazd le Créateur, m'as-tu créé meilleur que Syaošans ? Celui-là
« rétablira le monde ici-bas dans sa pureté et rendra les hommes immortels
« quand tu l'auras ordonné. Pour les ressusciter, il leur récitera la religion
« et les rétablira dans leur pureté, les libérant de tous les maux. Quant à
« moi, je suis incapable de faire des choses pareilles. »

« [10] Ohrmazd le Créateur dit : « Tout cela, il ne pourra le faire [11] que
« parce qu'il sera ton fils ; et également grâce à la Bonne Religion que tu
« auras diffusée dans le monde. [12] Car, toute bonne action et tout acte
« méritoire que le fils aura accomplis seront comme s'ils avaient été accomplis
« par le père lui-même. »

Il convient de préciser ce passage par deux autres tirés du même écrit :

SDB 1 : « [1] On sait que, lorsque Ohrmazd le Créateur eût créé le monde ici-bas et tout ce qu'il contient, il créa ensuite le Taureau et Gayōmart. [2] Quand Ahraman l'Adversaire vint dans ce monde, le Taureau succomba à l'heure même ; mais Gayōmart resta en vie pendant trente ans encore. [3] Et quand il dut quitter ce monde, il dit à Ahraman le méchant : « Je vais
« quitter ce monde plein d'adversité, où il est impossible de trouver un
« endroit exempt de douleur, pour un autre monde plein de lumière où
« n'existent ni douleur ni malheur ni difficulté. [4] Quant à toi, tu es en
« bien pire posture ; car, quand Zoroastre le Spitamide, immortelle soit son
« âme, viendra (qu'il en soit ainsi !), il te chassera du monde avec tous les
« *dēv* et toutes les *druj* ; sa religion durera jusqu'à la résurrection, et les
« hommes professeront sa religion. Quant à toi, tu ne pourras plus faire de
« mal dans ce monde-ci. » [5] Le maudit Ahraman éprouva une immense
« douleur et créa sept *dēv* dans ce monde-ci : Akōman, Andar, Sāvul,
« Nonkhāit, Tarič et Zarič et Xešm ; chacun d'eux est ennemi et adversaire
« de l'un des Amšāsfand.

Le second passage précise en quoi consiste l'importance de l'œuvre de Zoroastre et de sa religion :

SDB 3 : « [1] Quand Ohrmazd eut créé ce monde-ci, il dit : « Si je n'envoie
« pas la religion dans ce monde-ci et si je ne renseigne pas les hommes sur
« cette Bonne Religion, si je ne leur fais pas savoir quels sont leurs devoirs
« et les actions méritoires, ils ignoreront tout de leurs devoirs et des actions
« méritoires, tandis qu'Ahraman, victorieux, dominera ce monde-ci, détour-
« nant les hommes de leur voie et les poussant dans sa propre voie. [2] L'hu-
« manité entière sera alors égarée et damnée. »

« [3] Jusqu'à ce que ce monde-ci eût atteint l'âge de trois mille ans, il n'envoya pas de religion dans le monde. [4] Au bout de trois mille ans, cependant, il envoya Zoroastre. Les *dēv* se promenaient visibles dans le monde à l'instar des hommes, les *péris* semblables aux femmes. Les *dēv* enlevaient des femmes aux hommes et leur faisaient du mal.

« [5] Mais quand Zoroastre le Spitamide eut apporté la religion dans le monde, et l'eut révélée, il détruisit du même coup leurs corps et ils s'en furent sous la terre. [6] Désormais, voulant commettre une mauvaise action, ils ne peuvent plus revêtir d'apparence humaine mais la forme d'un âne, d'un taureau, etc. »

Les passages que nous venons de citer permettent de dégager plusieurs thèmes fondamentaux de l'image de Zoroastre qui s'y font jour :

1) Le Prophète est la première parmi les créatures, plus éminente que toutes les autres. Il garde la moitié du Ciel contre l'Assaut et rend possible la Rénovation.

2) Cette possibilité de la Rénovation est fondée sur la révélation de la Religion qui s'est faite par Zoroastre ; le mérite qui lui appartient

est donc plus grand que s'il consistait seulement dans l'appropriation du mérite de son fils Sošāns dont l'œuvre serait impossible sans celle de son père.

3) Mais son œuvre confère également son sens à la souffrance de ses devanciers, victimes de l'Assaut. La mort de Gayomart n'aura pas été vaine, il renaîtra à une existence meilleure tandis que son assassin sera inexorablement voué à la perdition.

4) La religion n'apparaît dans le monde que pour faire disparaître le mal. La destruction de l'apparence corporelle des démons à la suite de la récitation de la religion par Zoroastre en est la première manifestation et désormais la victoire des forces du bien est assurée ; mais sans la révélation, les créatures auraient été irrémédiablement vouées à la puissance d'Ahraman.

5) C'est sur cette situation exceptionnelle de Zoroastre dans l'histoire humaine qu'est fondée son apparition au milieu de l'histoire humaine, à égale distance de l'Assaut et de la Rénovation. Le Prophète se trouve au milieu, au Centre, et — nous l'avons vu — ce milieu n'a pas de signification uniquement temporelle. Tout cela est conforme à la doctrine du sacrifice que nous avons étudiée dans la première partie de notre ouvrage et a une valeur symbolique évidente.

Insistons encore sur un autre point qui n'est pas sans importance ici. Selon le témoignage unanime de la tradition, la *fravahr* au moins du Prophète préexiste à sa naissance ; elle fut créée trois mille ans plus tôt, dans les lumières infinies. En elle-même, cette préexistence de la *fravahr* n'a rien d'extraordinaire. Mais la *fravahr* du Prophète ne ressemble en rien à celles des autres, elle a le même aspect qu'un Amahraspand. Or, nous voyons que selon le *Saddar Bundeheš* elle agit déjà au moment de l'Assaut et que son action est plus efficace que celle de toutes les autres créatures ; mieux, Zoroastre est meilleur et plus grand que tous les *yazat* et tous les Amahraspand.

Un être intermédiaire entre la divinité et les hommes qui contient en puissance toutes les actions humaines, dont l'intervention est nécessaire pour que le grand tournant soit pris, pour que la religion apparaisse dans le monde. Sa révélation est indispensable, sans elle le monde aurait péri ; mais elle ne peut être faite que par Zoroastre, s'il ne l'avait pas faite, personne d'autre n'en aurait été capable :

Dk 9.37 (commentaire de *Y* 44) ... [7] *ʿApar raβāk ʿbūtan i Dēn ʿpat ʿhar ʿkas pat-iš fraškart tan i pasēn. ʿēn-ič ʿkū : « ʿēt i ʿto Dēn i Zartuxšt, gēhān frāxvīhēt <i> ahrāyīh, pahrom ʿhast ʿhač dēnān ; ēt i ʿto Dēn <i> Zartuxšt, gēhān frāxvēnītan i ahrāyīh bavandak mēnišnīh ʿoyšān fratom ʿdahīhēt ʿandar vārom ʿkē ʿēt i ʿto Dēn i mazdēstān ošmurend, Zartuxšt ! ʿēt i ʿto Dēn i ʿveh pahrom ʿkē ʿpat ahrāyīh ʿo ʿxvēš šāyēt kartan* [8] *frāč ʿēn ʿgoβeh ʿo xvēšān ērmanān, ʿo asrokān u ʿoy i kartārtom ʿpat ʿdeh ʿkē ʿēt i ʿto Dēn i mazdēstān ʿbē patkārend ʿapar o 7* [*i*] *kišvar damīk ! frāč ʿēn ʿgoβēh ʿo ʿoy i frāčtom ʿhač mānān u visān u zandān u ʿdehān, frāč ʿēn i ʿman doš Dēn u franām mazdēstīh <i> Zartušt <i> yut-ʿdēv i Ohrmazd-dātastān ! »* — [9] *guft-iš Ohrmazd ʿkū : « frač-im ʿēt i ʿto došīt dēn i mazdēstīh i Zartuxšt i yut-ʿdēv i Ohrmazd-dātastān. ʿhakar-im ʿēt i ʿto ʿnē frāč došīt ʿhēh mazdēstīh i Zartuxšt i yut-ʿdēv <i> Ohrmazd-dātastān, ʿpat vināsišn ʿbūt ʿhēh (ʿkū nasīt ʿhēh) franāmišn i Dēn <i> mazdēstān (ʿkū Dēn raβāk ʿnē ʿbūt ʿhēh) ; ʿnē ʿkas ʿpas ʿhač sūtomandān ʿhač ʿhān ʿbē Zartuxšt raβāk ʿbavēt Dēn i mazdēstān ; ʿadak-ič ʿtā fraškart kartārīh, ʿadak-ič ʿtā axvān hamēzindakīh, ʿadak-ič <tā> ʿo ristakān ʿul uzišnīh, ʿadak-ič ʿtā ʿo mēnokān ʿbē-vičārišnīh. »*

« [7] Sur le progrès de la religion chez tout le monde par quoi s'établissent la Rénovation et le Corps Futur. Ceci notamment : « Ta religion, ô Zoroastre, « fait prospérer le monde de la justice et c'est la meilleure des religions ; « pour que la religion, ô Zoroastre, puisse faire prospérer le monde de la « justice, la soumission parfaite est donnée tout d'abord aux cerveaux de « ceux qui récitent ta religion mazdéenne, ô Zoroastre ! [8] Annonce-la « aux *xvēš*, aux *ērmān*, aux prêtres, à ceux qui sont les plus actifs dans le « pays pour combattre ta religion mazdéenne sur les sept continents de la « terre ! Annonce-la aux maisons, aux villages, aux cantons et aux pays les « plus en vue ! Choisis ma religion, déclare-toi mazdéen, zoroastrien, opposé « aux *dēv*, suivant la doctrine ahurienne ! » — [9] Ohrmazd dit : « J'ai « choisi ta religion mazdéenne et zoroastrienne, opposée aux *dēv*, suivant « la doctrine ahurienne. Si je n'avais pas choisi ton mazdéisme zoroastrien « opposé aux *dēv* conforme à la doctrine ahurienne, la profession de la « religion mazdéenne se serait détériorée (c'est-à-dire elle aurait péri ; c'est-à-« dire la religion n'aurait pas été propagée) ; à part Zoroastre, aucun des « Sauveurs ne pourra désormais propager la religion mazdéenne : jusqu'à la Rénovation, jusqu'à ce que les êtres deviennent éternellement « vivants, jusqu'à ce que les morts se lèvent, jusqu'à ce que les esprits « se séparent ! »

L'apparition de Zoroastre est ainsi un événement nécessaire — elle l'était déjà dans *Y* 29 — pour que la création atteigne son but, pour que, instruite dans la religion et consciente des actions qu'elle doit accomplir, elle puisse effectuer la Rénovation.

Toute différente qu'elle soit, dans ses détails, cette image zoroastrienne de l'Homme Parfait, elle n'en accuse pas moins une parenté indéniable avec des représentations gnostiques et soufies analogues. Et c'est ici, beaucoup plus que dans le mythe de Gayomart isolé de son contexte, qu'il faut chercher cette analogie : car l'Homme Parfait mazdéen est Gayomart, mais il est aussi Sošāns. Il est surtout Zoroastre, le Sauveur préexistant, archétype de l'humanité qu'il sauvera en apportant la parole suprême du salut, en lui indiquant que le destructeur n'est pas Créateur, en lui donnant des moyens terriblement efficaces pour percer la tromperie de la *druj* et l'annihiler : non seulement des actions conformes à l'ordre des choses — celles-ci étaient déjà en grande partie révélées

avant lui, aux héros fonctionnels — mais surtout des rites, des prières et des formules correctes et infaillibles.

Avant de terminer, voyons encore deux formulations de la doctrine. La première précise le caractère exceptionnel de Zoroastre et son aptitude unique à recevoir la révélation. Si aucun des sauveurs futurs n'est plus capable, à l'avenir, de promouvoir la religion, aucun des prophètes d'autrefois n'a même pu l'accepter, la *druj* de la désobéissance exerçait sur eux une emprise trop forte. Le texte de base est ici la paraphrase de *Y* 43.11 donnée par le *Varštmānsr nask*. Nous discutons ailleurs le texte et sa dérivation et n'en citons que la traduction ici (1) :

Dk 9.36.119 : Sur les miracles de Vištāsp et de Zoroastre. Et notamment ceci : « J'ai enseigné la religion à Yam aux beaux troupeaux, je l'ai enseignée « à Frētōn le lumineux, le grand, je l'ai enseignée à Kai Arš et je l'ai enseignée « à Sāmān Karsāsp. Mais ils ne l'acceptèrent pas, car la *druj* de la désobéis-« sance qui habitait en eux était trop forte. » Et ceci aussi : « Je savais qu'elle « ne se propagerait pas avant que vienne chez moi Srōšahray (c'est-à-dire « Vištāsp) en compagnie de ce grand généreux (Zoroastre). »

Le passage est presque textuellement repris par Jaihānī (2) et la *rivāyat* pehlevie s'exprime d'une façon analogue (3).

Tout cela montre la position exceptionnelle de Zoroastre et de son protecteur royal dans l'histoire du salut et de la révélation ; et tout cela est bien mazdéen. Le dernier texte que nous allons citer semble, par contre, avoir subi une certaine influence islamique. Le fait qu'il contient une polémique anti-islamique, en tout cas, indique la possibilité de cette influence. Mais l'emprunt pourrait n'être que terminologique :

DkM 28.19-29.19 : *'Apar fratom 'āβurtār i 'Veh Dēn.*

[1] *'Hēt čēgon dām 'hač Dēn avičīrišnīkīh u 'hač Dātār pat-ič āpātīh,* [*u*] *'andar gumēčakīh oβāmīhā zamānakīhā hamē 'o nok u 'apāč matārīh nyāz pat-iš paitākīh.* [2] *'hān fratom Dēn patīruftār i 'hač Dātār Gāyokmart i martom bun fratom 'Gil-'šah 'būt 'pat kunišn i Dēn 'o gēhān vīnārišn u vīrādišn i raβākīh i dām.* [3] *awdom dēn 'āβurtār i 'hač Dātār Sokšāns i awdom 'martom 'sar u xvatāy 'bavēt.* [4] *'kē 'pat Dātār kām u varč 'o framān-burtārīh i Dēn, 'hān i 'pat Gāyokmart kunišn 'būt bavandak vīrāstār i gēhān apēčak u anošak u aštakān kartārīh i hamē vīnārišnīk <i> dām pat-iš čimīk 'xvānīhēt Veh Dēn 'āβurtārān u aštakān<u> fristakān u* [*pām*] *paitāmbarān āβišt.* [5] *u 'hān i 'oy 'kē 'pas 'hač 'oy gēhan apēnyāz 'bavēt 'hač 'fristīt(an) i Dēn 'pat paitambār aβiš.*

[6] *u kēšdārān 'kē 'andar ālūtaktom i zamān, kunišn pataktom i oβām, ristak vattom i ham kišvar, tam u *zēšt-tanīh i martom 'pat Dēn vimāntom (i 'pat yazatīh) u mēnok 'xēr* [*u*] *nyāzomandtom i gēhānīkān 'o rasišn i tam-'bē-burtār u gēhān rošnkar u apartarīk u ākāsīh nēst-kēmētīh i gēhān 'hač 'hān akāsīh u 'pat 'hān 'i-šan paitāmbarāh āβišt. 'hān 'i-š 'pat paitāmbar 'dārend kēš 'išān 'hač dat-čimīkīh i paitāmbarān 'āyišn u anām u vazend pat-ič 'bē <u> 'hač nikīrišnih 'hilend gēhān abožišnīkīh 'andar dāmān 'apar guft 'bavēt.*

(1) V. notre commentaire du passage de la *rivāyat*.
(2) De MENASCE, *Donum Natalicium Nyberg*, 53.
(3) V. notre édition.

« Sur celui qui apporta le premier la religion.

« [1] Comme la création n'est pas séparable de la religion et comme c'est par celle-ci que vient le bien du Créateur, il est nécessaire, à l'état du mélange que, dans les différents siècles et périodes, quelqu'un vienne de temps à autre pour la révéler. [2] Celui qui reçut le premier la religion du Créateur fut Gayōmart qui est à l'origine du genre humain et le premier roi d'argile : ce fut pour pratiquer la religion, pour organiser le monde et établir l'évolution des créatures. — [3] Le dernier de ceux qui auront apporté du Créateur la religion sera Sōšāns, le dernier des humains, de leurs chefs et rois. [4] Celui qui, en suivant la volonté du Créateur et déployant son effort à obéir aux ordres de la religion, qui, par l'activité de Gayōmart, établit dans sa perfection le monde, lui, le pur, l'immortel, par rapport à qui toute l'activité des messagers visant à organiser les créatures acquiert son sens, est appelé le sceau des apôtres de la Bonne Religion, de ses messagers, envoyés et prophètes. [5] Et après lui le monde n'aura plus besoin que des prophètes lui soient envoyés.

« [6] Et les infidèles considèrent que c'est dans cette époque la plus souillée, le siècle des actions les plus abjectes, où les pires coutumes se pratiquent sur tous les continents, où les hommes se trouvent dans les ténèbres et leurs corps sont les plus vils, où ils doutent comme jamais de la religion (de Dieu) et des biens spirituels, où les habitants du monde ont le plus besoin de l'avènement de quelqu'un qui l'emporterait sur les ténèbres et illuminerait le monde en leur transmettant un savoir supérieur, mais où le monde n'a aucun espoir de recevoir ce savoir, que c'est dans cette époque que viendrait leur « sceau des prophètes », celui qu'ils considèrent comme « prophète ». Comme les prophètes n'apparaissent que pour établir la loi et... que leur fausse doctrine néglige ce fait, elle se trahit comme ne pouvant mener, parmi les créatures, au salut du monde. »

Image mazdéenne et problématique islamique se rencontrent dans ce texte sans qu'il y ait entre elles contradiction véritable. Un terme nouveau se superpose ici à ceux que notre étude des textes zoroastriens nous a fait connaître ; la réalité qu'il recouvre est toujours pareille : l'Homme Parfait, Prophète et Sauveur, le Prédestiné dont l'activité et l'apparition même déterminent le sens de l'histoire humaine.

***

Nous voici maintenant au bout d'un long périple qui nous a menés de l'office de la Rénovation tel que le conçoivent les textes pehlevis aux Gāthā, à leur structure, leur doctrine, à travers la légende prophétique — intimement liée au rituel — les représentations relatives à la cosmogonie, au temps, à l'anthropologie, pour aboutir à l'image de l'Homme Parfait et Sauveur, Zoroastre le Spitamide.

Avant de clore définitivement cette longue enquête et de mettre le

point final à notre ouvrage, il convient de faire ici quelques remarques.

Nous avons vu que rien, ou à peu près, dans les textes étudiés, ne permet de tirer des conclusions d'ordre historique. Nous n'en savons pas plus sur la vie réelle de Zoroastre et de son protecteur que lorsque nous tracions la première ligne de notre premier chapitre ; nous en savons — ou croyons en savoir — moins encore. Tout ce que nous pouvons dire est que le dialecte des Gāthā indique une province de l'Iran oriental, peut-être le Xvārizm, mais c'est tout, absolument tout. Le reste est mythique, rituel, symbolique ; et la méthode que nous avons choisie, l'interprétation que nous avons adoptée, tiennent compte avant tout de ce fait.

Certes, il ne s'agit pas de réduire le zoroastrisme à des réalités liturgiques et mythiques, bien que ce sont elles dont vit une religion. Leur réalité, leur existence ne sont pas moins vraies que celles d'un événement unique et irremplaçable : elles sont même plus durables. Le problème de la réalité historique du Prophète se pose sur un plan différent et doit être résolu avec des méthodes différentes. Pour les mazdéens, il a son importance ; mais ils n'envisagent la vie de leur fondateur qu'à travers une image archétypique qui traduit une expérience spirituelle.

L'interprétation du mazdéisme doit tenir compte de la nature des documents qui sont à notre disposition, ne pas en exiger précisément ce qu'ils ne peuvent donner et les traiter selon les lois qui leur sont propres.

C'est des réalités spirituelles, de l'interprétation (ou plutôt de l'appréciation) de la position de l'homme dans l'univers, de la fonction importante qu'il a à jouer et de sa misérable condition présente qu'il est question ici. Dans les rites du changement d'année on essaie annuler la condition présente, se libérer du temps et gagner l'éternité. Tout est détruit, le mal n'existe plus, tout est beau comme au premier jour et comme il le redeviendra à la Rénovation qui ne sera que l'accomplissement de la création. Pour qu'elle puisse avoir lieu, il faut que la religion soit révélée. La révélation se fait au même instant éternel que les deux autres actes du drame cosmique, au moment du changement de l'année où le temps limité est aboli, en cet instant qui vaut la durée d'un éon.

A cet instant, Zoroastre voit Ohrmazd, s'entretient avec lui et proclame la révélation reçue. On initie les nouveaux adeptes, on renouvelle l'initiation des anciens ; on rappelle la création, on anticipe la Rénovation. Surtout, on élimine le mal.

La cosmogonie qui se rattache à ces mythes est une cosmogonie dualiste. Le mal existe d'une façon indépendante, et c'est lui que l'on élimine. Ainsi, à Babylone, pendant la fête de l'*akītu*, on mimait un combat entre Marduk et Tiamat, qui, en éliminant le chaos, créait l'univers. Mais ce qui est à demi conscient ailleurs devient explicite en

Iran. Ce qui s'oppose au cosmos, au monde d'Aša, est une force personnelle, le mal lui-même, le Mauvais Esprit.

Or, la création n'est pas terminée ; le combat initial n'est pas encore gagné et ne le pourra être qu'à la fin des temps. Notre monde actuel n'est plus le cosmos idéal qu'il s'agit de préserver, mais un monde souillé qui ne deviendra parfait, en se transformant, que quand le mal aura été vaincu. Pour amener l'état final idéal, il faut que les hommes conforment leurs actions à Aša et notamment qu'ils célèbrent les sacrifices d'une façon correcte, qu'ils ne doutent pas de leur efficacité : quand ils aborderont le rituel avec la *zrazdā* en la religion mazdéenne, la Rénovation aura lieu.

Une doctrine du salut qui se rattache à des réalités liturgiques ; le doute détruit le sacrifice et engendre le mal. L'efficacité des paroles est détruite quand elles sont prononcées par celui qui n'y croit pas ; le Soleil ne reparaîtra pas, le Taureau ne renaîtra pas, le monde ne sera pas *fraša*.

La portée spirituelle de la doctrine dépasse infiniment le domaine rituel tel que nous le concevons aujourd'hui. Toute activité humaine est rituelle et, inversement, le sacrifice symbolise la totalité des actions humaines. Il y a place ici pour une expérience spirituelle authentique dont les cadres sont donnés par la prise de conscience fondamentale que le monde actuel n'est pas le monde idéal, que son existence ne se justifie que par l'irruption du mal.

Zoroastre et sa religion n'apparaissent plus comme un phénomène isolé. Il n'y a plus de rupture avec le monde indo-iranien, et les mazdéens postérieurs ne sont plus des traîtres au message de leur Prophète. Ce mazdéisme postérieur lui-même est beaucoup plus complexe, ni aussi optimiste qu'on le prétend d'habitude, ni aussi pessimiste qu'apparaît, sous la plume de quelques orientalistes, l'hérésie zurvanite par eux reconstruite.

L'image que nous proposons est tout autre : une doctrine du salut plongeant ses racines dans les spéculations indo-iraniennes sur le sacrifice et liée à la célébration de la fête annuelle. Attribuée à Zoroastre, cette doctrine transforme la religion iranienne et constitue un puissant ferment dans la vie religieuse de l'Asie antérieure dont les effets se feront sentir quand la puissance politique de l'Église sassanide ne sera plus qu'un souvenir et les sectateurs du Spitamide plus qu'une poignée.

ADDENDA ET CORRIGENDA

La publication de la présente thèse ayant pris plus de temps que nous ne le pensions, un certain nombre de problèmes discutés nous est apparu beaucoup plus clairement qu'il y a quelques années (1), Cela concerne notamment deux points, la conception du temps et la liaison entre les Gāthā, la légende de Zoroastre et le rituel. Nous nous proposons de développer ces vues ailleurs et nous limitons à en exposer les grandes lignes ici.

Loin de constituer un aspect secondaire de la religion iranienne, la conception mazdéenne du temps est d'une importance primordiale. C'est son évolution qui commande en réalité celle du zoroastrisme.

Dans notre article sur le problème zurvanite nous avons montré qu'il n'y avait pas lieu d'admettre l'existence d'une secte zurvanite, et que les principales doctrines attribuées à tort aux « zurvanites » étaient bien mazdéennes. Nous avons, d'autre part, étudié dans le présent ouvrage la doctrine du temps des écrits pehlevis dans la mesure où elle domine leur cosmologie. Cette doctrine paraît d'origine gāthique. Il y a lieu d'aller plus loin.

Que signifie, au juste, la fête du changement du temps ? Sa fonction est d'éliminer la souillure accumulée pendant l'année écoulée, de revenir à la pureté originelle, de recommencer l'existence en redevenant ce que l'on a été à l'origine. En conséquence, cette fête comporte forcément un double aspect. Par rapport à l'année écoulée, elle est un aboutissement : « la fin des temps ». Par rapport à celle qui commence, elle est un début : le jour de la création, celui où le monde a été tiré du chaos, etc. De là une série de rites qui peuvent, selon le point de vue où l'on se place, recevoir des significations différentes. La fête du changement du temps comporte très fréquemment — nous avons vu que c'était le cas en Iran ancien — des cérémonies de confession de péchés et de leur expiation. Par rapport au passé c'est un jugement, un châtiment ; mais du point de vue de l'année qui s'ouvre ce n'est qu'une épreuve initiatique. Débarrassés de leur souillure, les pécheurs commencent une nouvelle vie comme les autres et dans les mêmes conditions qu'eux. L'eschatologie mazdéenne

(1) Je me permets de signaler ici ma conférence de Leide parue dans *Numen* 7. 1960. 148-160 ; ma discussion avec M. Duchesne-Guillemin, *ib*. 8. 1961. 46-63 ; ainsi que ma conférence à la Société Ernest-Renan en février 1961 sur *Temps et sacrifice dans le mazdéisme*.

reflète cette conception avec une fidélité absolue, nous l'avons vu. C'est dans ce contexte également que la strophe Y 43, 5 acquiert sa signification plénière ; lorsqu'elle est récitée à la fin de l'année, le prêtre qui dit avoir aperçu Ahura Mazdā « à la naissance première de l'existence et, assignant la récompense des paroles et des actions, au dernier tournant de l'existence » ne parle pas au figuré. Ce moment-là est effectivement à la fois le commencement et la fin, le jour de la création et celui du jugement dernier.

Aspect cosmogonique et aspect eschatologique coexistent forcément dans l'idéologie de la fête annuelle ; selon les cas, l'un ou l'autre peuvent prédominer.

Dans le Véda, l'aspect cosmogonique est au premier plan. Selon l'interprétation très suggestive des hymnes à Uṣas que vient de proposer M. Kuiper (1), la fête annuelle rigvédique commémorait la victoire des *deva*, Indra en tête, sur les *asura*, victoire qui eut comme conséquence de tirer le monde du chaos. Les prêtres qui invoquent Uṣas entendent répéter le geste des premiers sacrificateurs : maintenir le monde tel qu'il émergea à l'origine et chasser les ténèbres. Les buts des prêtres gāthiques sont analogues, mais avec un changement de perspective digne d'être souligné.

Passons sur les différences mineures. Que les Gāthā chantent la victoire d'Ahura Mazdā sur les *daiva*, tandis que le Véda célèbre celle des *deva* sur les *asura*, exprime seulement le fait que les auteurs des deux documents appartiennent à des cercles n'ayant pas opéré le même choix parmi les deux classes divines antagonistes que connaissait la religion indo-iranienne. Le fait important est que tandis que le Véda parle d'une victoire passée, dans les Gāthā il s'agit de rendre possible une victoire future, dont les conditions seulement ont été créées au début.

Il est relativement facile d'apercevoir la raison profonde de cette opposition : la différence dans la conception du temps. L'année qui commence à une fête annuelle pour se terminer à la suivante peut représenter la grande année cosmique de deux façons. Ou bien le retour périodique des choses symbolise une succession infinie des débuts et des recommencements, ou bien une seule grande année cosmique qui a un début et une fin et qui n'est ni précédée ni suivie d'aucune autre. Dans le premier cas nous avons affaire au temps cyclique, dans le second au temps linéaire de l'histoire. C'est dans le second cas que l'aspect eschatologique prévaudra. Car la purification périodique de la souillure deviendra alors le jugement dernier et la fin d'une époque la fin absolue.

On sait que c'est la conception du temps cyclique qui dominera plus tard dans l'Inde, tandis que dans le Véda il s'agit seulement du retour périodique des choses chaque année nouvelle, et le problème ne paraît pas posé en termes plus généraux. En Iran, en revanche, au moins à

(1) *Indo-Iranian Journal* 4. 1960. 217-281.

l'époque plus tardive, la conception du temps est linéaire. La notice de Théopompe qui dit que, selon les mages, Dieu se reposera pendant un certain temps après la victoire sur les forces du mal, permet de supposer l'existence de la représentation du temps cyclique en Iran ancien, à une certaine époque. Quelle fut exactement la conception gāthique, nous l'ignorons ; texte lié à la fête annuelle, il insiste sur les deux aspects. Pris à la lettre, il paraît favoriser la conception linéaire.

Signalons, d'autre part que, se basant sur la comparaison de l'eschatologie scandinave avec le récit du *Mahābhārata* et l'eschatologie du *Bundahišn*, M. Dumézil arrive à la conclusion que, loin de constituer une innovation iranienne, l'orientation eschatologique du zoroastrisme représente un archaïsme (1).

En tout cas, les deux traits saillants de la religion iranienne, l'orientation eschatologique et la conception du temps limité apparaissent étroitement solidaires et se conditionnent mutuellement. La résorption du temps limité par le temps illimité à l'issue du conflit du bien et du mal est l'équivalent cosmique de ce que représentent, sur le plan de l'histoire humaine, la résurrection des morts et le rétablissement du monde dans sa pureté originelle. Les deux représentations sont liées à la fête du changement du temps et, notamment, au renouveau périodique de la nature ; elles évoluent nécessairement d'une façon parallèle.

Envisagé de ce point de vue, le problème de Zurvān acquiert une signification entièrement différente de ce qu'on suppose d'habitude. Il ne s'agit aucunement d'un essai de dépasser le dualisme, ni même d'une explication de l'origine du mal, au moins pas en premier lieu. Le rétablissement du temps est le problème le plus important ; c'est le temps illimité qui est le bien, le mal vient de sa perturbation. Les deux adversaires ne peuvent agir que par lui et en lui. Selon les Brāhmana, Prajāpati est l'année, *samvatsara* ; les *deva* et les *asura* procèdent de lui. Le sacrifice rétablit Prajāpati, c'est-à-dire, entre autres, restaure le temps perturbé. Tant que les choses en restent là, tant que le Grand Temps est simplement restauré à la fin de chaque année, une spéculation du type zurvanite n'existe qu'en puissance. Tout change au moment où la conception du temps devient linéaire. Le temps compris entre deux moments précis équivaut désormais à la durée totale du monde créé ; tout le reste devient l'éternité indivisible. Ce n'est plus seulement le Grand Temps transhistorique qui résorbe périodiquement la souillure accumulée pendant l'année écoulée, mais l'éternité dont le temps est sorti et à laquelle il reviendra une fois pour toutes. L'opposition des deux aspects du temps devient beaucoup plus forte ; et, puisque c'est l'éternité qu'il faut restaurer, elle devient équivalente au bien tandis que le temps linéaire de

(1) *Dieux des Germains* 78-92.

l'histoire équivaut à l'époque pendant laquelle le mal exerce son pouvoir (1). Le dualisme lui-même devient plus prononcé.

Tout comme dans l'Inde, le processus cosmique est envisagé sous l'aspect d'un drame rituel. Le monde est un autel, l'autel symbolise le monde. La lutte commence par la récitation de la formule *Ahuna vairya* par Ōhrmazd. Par cette récitation le temps limité fait son apparition et l'adversaire se trouve circonscrit à l'intérieur d'un espace où il finira par être annihilé. Ōhrmazd — ou la création d'Ōhrmazd — est représenté par un prêtre ; Ahraman — ou sa création — par un crapaud. Il s'agit de toute évidence de la transposition, à l'échelle cosmique, de l'inimitié connue des mages pour les animaux démoniaques.

Ōhrmazd offre ainsi un sacrifice dont le résultat sera l'élimination de la souillure symbolisée par un animal dévique. Selon le mythe de Zurvan, c'est à celui-ci que ce sacrifice est adressé. Mais la forme du prêtre qui, selon le *Bundahišn* est la forme de la créature d'Ōhrmazd, porte, selon le *Dātastān-i dēnīk*, le nom même d'Ōhrmazd. D'autre part, toujours selon le *Bundahišn*, Ōhrmazd est lui-même la septième de ses créatures *mēnōk* et la septième de ses créatures *gētē*. L'acte créateur paraît ainsi impliquer, en ce qui concerne Ōhrmazd, le passage entre son existence prééternelle à l'intérieur du Temps infini et sa manifestation dans le drame cosmique. Telle pourrait être également la signification du mythe zurvanite.

Le développement de la prophétologie est lui même conditionné par l'évolution de la conception du temps. Dans les Gāthā Zoroastre est l'archétype du prêtre ; à un certain moment, dans l'Uštavaiti, le récitateur s'identifie avec lui et s'entretient avec la divinité. Son objet est d'avoir la confirmation du fait que le sacrifice offert est tel qu'il faut et qu'il s'adresse à des divinités qui peuvent assurer son succès. Il n'est pas question de la révélation d'une nouvelle religion, ni d'un message apporté aux hommes. Il y a bien le récit de l'opposition de la part des *kavi* et des *karapan* ; il s'agit là bien plus de leur refus de participer au *maga* en accueillant le prêtre Zoroastre et en lui rendant possible l'accomplissement de l'offrande, que d'un refus d'adhérer à sa doctrine. C'est également dans ce sens que doit être précisé le sens du mot *daēnā* : religion, mais en premier lieu en tant que l'ensemble de rites qui permettent d'atteindre le salut.

La confirmation de la validité du sacrifice est périodique ; l'initiation l'est également. Mais à partir du moment où la conception du temps devient linéaire, cette confirmation périodique devient un fait historique. Autrement dit, la révélation cultuelle devient symbole d'une révélation religieuse qui a eu lieu à un moment déterminé de l'histoire. Désormais

(1) D'un certain point de vue Ohrmazd est ainsi identique à *Zurvān i akanārak*, tandis qu'Ahraman, le « roi de ce monde » est identique à *Zurvan i dērang-xvatāy*.

Zoroastre peut devenir prophète au sens où l'entendent les religions sémitiques. De la conception ancienne il restera cependant des traces assez importantes ; et les sources ignoreront complètement la date à laquelle il aurait vécu.

D'un côté, une tradition remontant à Eudoxe de Cnide le fait vivre 5 000 ans avant la guerre de Troie ou 6 000 ans avant Platon ; les écrits pehlevis et les historiens musulmans 300 ans avant Alexandre. Si la seconde de ces dates correspondait à la réalité, on voit mal comment la première aurait pu être imaginée à peine deux siècles plus tard. Car le chiffre 258 (1), en apparence précis, ne doit pas faire illusion ; il s'agit en réalité de 300 moins 42 : c'est à 42 ans que Zoroastre aurait converti Vištāspa. Il est possible que ce chiffre fût connu au début de la dynastie sasanide ; mais selon l'*Artā Vīrāz nāmak* (2) la religion serait restée en état de pureté entre Zoroastre et Alexandre pendant 300 ans, ce qui mettrait la naissance de Zoroastre à 330 ou à 342 avant Alexandre. En tout cas rien ne permet de dire que ce chiffre correspond à la réalité. Le fait même qu'à plusieurs reprises des prétendants messianiques aient élevé des revendications (3) indique que la spéculation millénariste restait dans le vague et qu'elle était sans rapport avec la chronologie réelle.

Je crois que l'explication du chiffre « 300 ans avant Alexandre » doit être cherchée dans le fait que, dans la chronologie mythique, Zoroastre était associé à ses derniers représentants (4). D'autre part, le premier événement historique dont on se souvenait, était l'invasion d'Alexandre. On savait, en outre, qu'Alexandre avait vaincu un Darius et que parmi les ancêtres de ce dernier il y avait au moins un autre Darius et au moins un Artaxerxès. Le cycle de Vištāspa comprenait encore un Vahuman et une femme Humāy. En rapprochant les deux séries on obtenait une succession de souverains pour le règne desquels on fixait approximativement trois siècles. Mais cela n'a pas de valeur historique.

Comparée à la tradition transmise par les disciples de Platon — au moins un demi-millénaire plus tôt — cette chronologie tardive révèle son véritable caractère : il s'agit d'un essai d'historicisation d'une ancienne tradition légendaire.

(1) Contrairement à ce que dit M. HENNING, *Zoroaster* 38. Il s'agit, en effet, de deux essais d'insérer l'histoire sacrée dans l'histoire profane : en identifiant le début du millénaire de Zoroastre avec l'ère des Séleucides et en rapprochant les derniers Kayanides des Achéménides tels qu'ils étaient connus du *Roman d'Alexandre*. La confusion résulte de leur superposition.

(2) *Artā Vīrāz Nāmak* 1, 1 ss.

(3) Cf. O. KLÍMA *Arch. Or.* 27. 1959. 559-564. — Plus tard, ainsi au début du chapitre eschatologique de la *Rivāyat Pehlevie*, il sera question de la période de 1500 ans formant un millénaire religieux.

(4) Ceci n'implique pas que je « nie » la possibilité que certaines de ces traditions recouvrent d'obscurs souvenirs historiques ; mais vu la forme sous laquelle elles nous sont parvenues, il est tout à fait impossible de les dégager. En tout cas la confusion entre les Achéménides et les Kayanides n'a rien d'historique.

Pas plus que dans le temps, le Zoroastre historique n'est situé dans l'espace. Selon l'Avesta récent, son activité a pour le théâtre le pays d'*Airyanəm vaējah*, ce qui n'est pas une indication géographique réelle, mais mythique. A une certaine époque l'*Airyanəm vaējah* est identifié à la Choresmie ; plus tard l'*Ērānvēž* le sera avec l'Aturpātakān. Cela signifie uniquement que le centre religieux de l'Iran se trouvait à un certain moment dans la première de ces provinces, à un utre dans la seconde (1), mais *Airyanəm vaējah* et la Choresmie ne sont pas interchangeables et il ne faut pas employer le premier de ces noms dans des reconstructions historiques (2) même si, pour d'autres raisons, le dialecte des *Gāthā* peut être rapproché du choresmien. De ce dernier fait, la seule conclusion qui peut être tirée est que les Gāthā ont été composées dans le Xvārizm, non que ce dernier pays fut patrie de Zoroastre.

En tout cas, à une époque que nous ne saurions préciser, Zoroastre est conçu comme un prophète. Sa légende se rapproche de celle d'un prophète sémitique. Les dernières étapes de cette évolution se font sous l'influence de l'islam. Dans le septième livre du *Dēnkart* il est question de miracles de Zoroastre qui prouvent sa qualité de Prophète : l'Avesta en est un qui contient toutes les sciences. Or, si la description de ces miracles est la plupart du temps empruntée à des écrits avestiques aujourd'hui perdus, ce n'est ni le cas des passages qui introduisent ces descriptions en précisant qu'il s'agit de miracles ni de la conclusion du chapitre 6 ou de celle du chapitre 7 qui insistent sur le fait que les miracles prédits par l'Avesta prouvent la véracité de sa révélation. La façon dont Zātspram transforme certains récits sur la jeunesse de Zoroastre révèle la même tendance. Les textes plus récents y vont évidemment beaucoup plus loin et la conception que se font les Parsis de leur Prophète est analogue à la conception islamique.

J'insiste ici, une fois de plus, que mon propos n'est pas de nier la réalité historique de Zarathuštra ; je constate seulement que la conception la plus ancienne de son rôle et de sa personne que nous pouvons atteindre n'est pas celle d'un prophète du type sémitique — Orphée ou Zalmoxis fourniraient des parallèles plus proches. Cette conception n'est pas historique et nous ne pouvons, avec la documentation à notre disposition, la situer dans le temps.

***

En reconstruisant l'office gāthique, je n'ai pas prêté attention à un fait d'ordre rituel qui est très important et qui permet d'étayer certaines conclusions auxquelles je suis arrivé : Dans l'office actuel du Yasna

(1) Plus haut, p. 458.
(2) Rien ne justifie, en tout cas, l'identification du pays *Aryanam vaijah* avec la Grande Choresmie. Dans la liste du premier chapitre du *Vidēvdāt*, *Aryanam Vaijah* est identifié à la Choresmie au sens propre qui est distincte aussi bien de la Sogdiane que des pays de Marv et d'Hérāt.

les gestes rituels ne s'arrêtent pas pendant la récitation des Gāthā, et celle de l'Ahunavaiti accompagne la seconde préparation du Haoma.

Commencée avec *Y* 24 (ou 25) (1), cette seconde préparation s'achève en même temps que Y 34. Or, en analysant Y 29 j'ai insisté sur le fait que pendant la récitation de ce chapitre Zoroastre naissait de la préparation du Haoma. C'est ce qui a réellement lieu encore dans l'office actuel. Insistons d'autre part sur la tradition selon laquelle le quadruple pressurage du Haoma signifie l'apparition de la religion à quatre reprises, par l'œuvre de Zoroastre et de ses trois fils posthumes Ušyatar, Ušyatarmāh et Sošāns. Nous avons vu que le symbolisme du récit selon lequel Zoroastre traverse les quatre bras de la Dāitī avant d'aborder Vahuman, est le même. C'est également à ce moment qu'il puise de l'eau de Hōm.

Tous ces faits concordent : avant d'aborder Vahuman Zoroastre naît du Hōm ; logiquement l'Ahunavaiti précède l'Uštavaiti. Pendant la récitation de la première Gāthā le Prophète fait son apparition pour être prêt à affronter la divinité dans la seconde. Ces faits expliquent pourquoi la première Gāthā seule est accompagnée de gestes rituels : l'entretien avec la divinité constitue en lui-même une action rituelle et n'implique pas la préparation d'une offrande. Le Haoma est là et Zoroastre s'entretient avec Ōhrmazd pendant la seconde Gāthā. Les trois dernières indiquent que le sommet de l'office est dépassé et amorcent ainsi la désacralisation qui est le sujet de la fin du Yasna.

La différence entre la première Gāthā et la suite explique également pourquoi l'interpollation de la Haptanhaiti a lieu précisément ici : c'est la conclusion de la première partie de l'Office et le passage à la seconde.

(1) La description de MODI, *Religious cermonies* 306, diffère sur quelques points mineurs de la description plus détaillée de Lady DROWER, *Water into wine* 217 ss.

TEXTES ADDITIONNELS

I

La publication d'une édition des *Sélections de Zātspram* devant prendre plus de temps que nous ne le pensions, il nous a paru opportun de donner ici le texte pehlevi du chapitre 35 de cet écrit dont nous avons cité les principaux passages en traduction p. 91 ss. Nous profitons de l'occasion pour ajouter quelques corrections à cette traduction.

ʿApar fraškart-kartārīh ʿkū mātakdān ʿhač hamē 7-ān, [1] čēgon nimāyīhēt ʿpat Dēn ʿkū 7 ʿhēm i ham-manišn i hamgoβišn i hamkunišn i ʿhač ʿhān i ham-mēnišnīh hamgoβišnīh hamkunišnīh ʿhēm azarmān u amarg u asūyišn u apūyišn. [2] ʿkad ʿšmāh ʿkē ʿmartom ʿbavēt ham-mēnišn hamgoβišn hamkunišn ʿi-tān azarmānīh <a>vīmārīh u asūyišnīh u apūyišnīh ētōn čēgon ʿamāh ʿkē Amahraspand ʿhēm. [3] ʿhān hamē ʿpat damīk vīnārtak ʿbūt(an) rād frāč ʿdāt dahyupatān i ahōš ʿkē yut ʿandar darpuštīh i ostīkān ʿkū ʿhast ʿkē-š ʿpat ʿvas ʿkē hačapar damīk ras i aβiš ʿpat drayāp i tom u tar ʿhast ʿkē-š kōf i ʿvazurg u tēg.

[4] ʿnām i 7 ān ʿandar Dēn ogon paitāk ʿkū <hast> ʿkē <hač> toxmak i Ērič ē ʿhast Van-i yut-bēš ašəm yahmāi ušt u Yōšt i Fryānān u Gōpatšāh u ʿhast ʿkē ʿhač toxmak i Točān i ʿhast Ašavazdāt i Purtaštakān ēvak ʿkē-š ʿnām Frēdaxt i Xumbīkān ʿkē bīm ʿhač Xēšm rād ʿandar xumb parvarīhast.

[5] čēgon 7-ān baxšišn ʿo 12 i ʿhast Ohrmazd 3 bazišnīh vičārīhēt xvatāyīh u mahist dānākīh u Vahuman 2 i ʿhast vehīh i mēnišn Artvahišt 2 i ʿhast rāstīh tarskādīh pašomīh u Šaθrēv 2 i ʿhast xvatāyīh kāmak Spandarmat 2 i ʿhast afzon bavandak-mēnišnīh Hordat u Amurdat ʿke hamrāh rād yuxtak-ē ʿhend hamak-raβišnīh zohr ʿbē ʿdahīhēt o 2-ān fraškart-kartārīh.

[6] čēgon hač-iš 3 *ahoš i ʿandar vafr ʿpat 6 vičistak i ʿhast Tus u Gēv u ʿhān ʿkē-š ahoš i ʿhast Karsāsp ʿkē-š bālād 500 nāy i Zartuxšt u nāy i Zartuxšt čegōn-im handāčak *kē hāvand Zartušt ʿapar ʿkart ʿpat ātaxš paržgar (?) ʿēstāt 3 nāy u ʿnēm 8 ʿapāk ʿbūt ʿbavēt 99 999 fravahr ʿpat dravist dāštan patiš gumārtak ʿhend. 5-om Kai Hosroy *ʿkē oyšān harvispīn ʿapar hangēžēnēt.

[7] čēgon ʿpat 7-ān dahyupatīh i 7-ān Amahraspandān ʿo fraškart kartārīh patrāstak vīnārīhastak ʿhān-ič ʿpat Dēn ʿbē vīnārīhēt 7-īh 7-ān Amahraspandān. [8] handāčak Zartušt Dēn ʿ*patīraft Ohrmazd čēgon

vispākās Dēn i Ohrmazd āmoxt ʿu-š pat-iš ēstāt vispākās but frahaxtīh. [9] ʿkē-š fratom Dēn ʿpatīraft Ašvahišt stāyīt u axvīh u ratīh i Ohrmazd ʿoy pēšopādīhā ʿbē ʿo hāvištīh i Zartušt tačīt Mēθyokmāh i Arāstāyān čēgon Arāstāy (u) Purušāsp <brāt> būt ʿhend. [10] ʿčē taxmaktar būt huxvatāy Kai Vištāsp Šaθrēvarīh. [11] Hutos i Vištāsp nāirīk Zartušt mas-ayyār Spandarmatīh [12] u rāt-čihrīk Frašōštr u Jāmāsp ʿkē-šān hambandīh i ēvak ʿapāk ʿdit rād ʿpat ič ʿxvānišn ʿandar ʿēt stāyišn ʿgoβēt Hordatīh u Amurdatīh ʿpat ʿhān i hamē vīnārīhast amargīh i dēnīkān.

[13] ʿpat Dēn Zartušt Ohrmazd handāčakīh rād čēgon Ohrmazd 6 Amahraspandān ʿkē ʿxvēš mēnišn goβišn kunišn bavandak-mēnišnīh bavandak goβišnīh bavandak-kunišnīh afzār brīhēnīt ʿhān Zartušt ʿhač ʿxvēš čihrak 3 ʿpus Zartušt handāčak Vahuman Artvahišt u Šaθrēv ʿu-šān ratīh ʿapar 3 būm patiš baxt ʿhast damīk u var i Yamkart u Kangdiz, 3 duxtak ʿpat handāčak i Spandarmat Hordat Amurdat.

[14] Hān-ič i ʿvazurg hamīh i fraškart-kartārān ham ʿpat 7 ʿmart ʿkē-šān ʿxvarrah ʿhač 7-ān Amahraspandān pēšopād i Zartušt Sošāns ʿandar Xvanīras Rošnčašm u Xvarčašm ʿpat Arzah u Savah ʿkē-šān xvaršēt čašm i gēhān patiš ʿāyēt u šavēt Frādat-ʿxvarrah <u Vidat-xvaršēt čašm i gēhān patiš ʿāyēt u šavēt Frādat-ʿxvarrah <u Vidat-

[14] Hān-ič i ʿvazurg hamīh i fraškart-kartārān ham ʿpat 7 ʿmart ʿkē-šān ʿxvarrah ʿhač 7-ān Amahraspandān pēšopād i Zartušt Sošāns ʿkē-šān ʿandar Xvanīras Rošnčašm u Xvarčašm ʿpat Arzah u Savah ʿkē-šān

toxmakān rād yašt i fraškart-kartārīh frāč srāyend. [20] kart-yašt ʿpat homānākīh i Yam ʿkad-iš ʿpat sūlākomand i ʿzarrēn ʿhān... ʿbē vartēnīt ʿapar ʿxvānēt Sošans i pērožkar ʿkū ʿul ostēt tanomand ʿhēt i yazdān *yašt ʿhēt viturt ʿhēt [21] i ʿapar damīk. ʿapar ʿāyēt Ērēman i <tan> kartār u fraškart-kartār Sošāns ʿpat nērokīh i rošnān [22] Ērēman fristak *band-ē ʿpat dast dārēt ʿhač ʿhar ʿmartom-ē rād i ʿ bē viturt aš band-ē hač-iš ākostak ʿpat homānākīh i dām *bandak ʿkē-š murv māhīk pat-iš ʿgirīhēt u hačadar damīk ʿandar došāxv vistart ʿdārīhēt. [23] ʿpat xvānišn [i] patvāčak 5 ēvak <vi>tur<t>ān ʿhač damīk ʿul uzāyend kālpūtomand u jānīk ʿpat bašn čihrak čēgon ʿkad ʿbē viturt ʿhend ʿhač ʿhān i damīk ʿkū-šān ʿjān ʿhač tanomandīh ʿbē ʿāmat. [24] 2-2 uzāyend ʿpit ʿpus ʿzan ʿšod herpat hāvišt *framātār u *nigošāk. [25] ʿnām i Uzērīn gās ʿhač ʿul uzāyišnīh.

[26] Aibisrūθrēm [w] i aibigayan i vispān rošn toxmakān rād ʿpat ham advēnak yašt ʿkunēt 5 ēvak i ʿul uzīt aš jān ʿdahēt. ʿu-š Aibīh ʿnām ʿhač ʿgyān ʿhast.

[27] Uš<āh>īn gās ahošīh vispān rošn toxmakān rād ʿpat ham advēnak yašt ʿkunēt ahoš ʿbavend u Uš<āh>īn nām ʿhač ahošīh.

[28] u Hāvan gās ham vispān rošn toxmakān rād ʿpat ham advēnak yašt ʿkunēt vāt i vāngkar ʿkē kunišnkarān ʿo hanjaman ʿxvānēt ʿhān 5 evak ʿ*hač-iš hamēyīh kustān ʿbē ʿo Satvastrān hanjaman i myān damīk ʿnayēt. u Hāvan gās ʿnām ʿhač hamīh. [i]

[29] Rapiθwīn gās [i] rāmišn i vispān rošn toxmakān rād ʿpat hamē advēnak yašt ʿkunend ʿpat ʿhān i gās ēvak ʿapāk ʿdit ʿbē šnāsend ʿpēšānīk pursend hangartīk ʿčē-šān ʿapar mat o jān ʿapāč uzvārend evak ʿo[y] ʿdit rāmēnend. u Rapiθwīn ʿnām ʿhač rāmišn.

[30] Āsmān Zamyazat Mahraspand Anērān ʿroč u Ahunvat gās ʿtā ʿo Uzērīn gās ʿhar ʿroč ʿpat Uzērīn gās 5 ēvak ʿhač viturtān ʿul uzāyend ʿpat Aibisrūθrēm jānomand ʿpat Ušāhīn ahoš ʿbavend ʿpat Hāvan ʿō hamīh i hanjaman ʿxvānīhend ʿpat Rapiθwīn ēvak ʿo ʿdit rāmēnend.

[31] u Ahunvat gās ʿkad 2 zamān i ʿhast 12 evak roč-šapānīk ʿo ʿšap ʿapāč Ohrmazd ʿpat apākīh i Srošahray [š] ʿhač nēmroč arak frāč ʿo hanjaman ʿrasēt ʿapar hamēšak gās i xvatāt ʿnišinēt. [32] paitākīh ahraβān ʿandar dravandān ogon čēgon asp i spēt ʿandar asp i syāh. [33] fristak ʿkē-š xvēškārīh šaspīh ʿzanēt ahraβ ʿhač dravand ʿbē vičārīhēt ašokān ʿhač kustak-ē dravandān ʿhač ditīkar kustak ogon ʿestēt čēgon šupān ʿkē ramak gospandān spēt ʿhač syāh vičinēt u yut ʿkunēt.

[34] hamāk dāmān awdīh ʿbē šhāxt i Ohrmazd ʿhač visp ʿvattarīh <i> Ahraman kāmakīh ba<va>ndak apāxš u ʿpat Ohrmazd ostīkānīhā āstuβān. [35] Ahraman Mazanākān Āz spāhpat apārīk ʿdēvān homānākīh ʿpat ʿxvēš hamēstārīh vānītakīhā ʿbē ʿo ʿmartomān dītārīk ʿbavend. [36] u ʿhān i vēnišn rād ʿmartom ʿhač nēmak i Ahraman ʿbē ʿo Ohrmazd vartend. [37] u rošnān yut yut hamēstār i ʿxvēš ʿzanend čēgon Vahuman Akoman Artvahišt Andar Šaθrēv Sāvul Spandarmat <N>anghīt u

Hordat Amurdat Ta[w]rīč u Zarīč Gošurun druj i gurg-toxmak mēnōk i zō(h)r apezō(h)r i ʿhač zarmānīh. [38] čēgon ʿgoβēt ʿpat Dēn ʿkū vānīkēt ʿpat āštīh anāštīh ʿpat rātīh arātīh ʿpat bavandak-mēnišnīh tarmēnišnīh ʿpat ʿhān i rāst goβišnīh ʿhān i ʿdroβ goβišn ʿpat ahrayīh druj ʿpat ahraβīh dravandīh.

[39] ʿkad gās i ʿšap ʿandar ʿāyēt Amahraspandān ʿo gētē daxšak gumēxtend : Ohrmazd ʿo Sošāns ʿhamist ʿmartomān ʿkū ʿtā apēčak-kām nēvak-dānišn ostīkān-gās u avartišnīk-hanbār ʿbavend. Vahuman ʿo gospandān Ašvahišt ʿo ātaxšān Šaθ<r>ēv ʿo ayokšustān Spandarmat ʿo damīkān Hordat ʿo ʿāpān Amurdat ʿo urvarān ʿkū ʿtā yut yut ʿpat ʿxveš čihrīh apēčakīhā u ostīkānīhā ʿtā Spandmat gās i mēnokīk ʿandar ʿxvēš daxšakān ʿhend [Spitāmān] Spētmat gās ʿhač daxšakān bēron ʿbē ʿrasend, Ohrmazd ʿpat Xvaniras, 6 Amahraspandān, ʿpat ʿhān 6 kišvar paitāk ʿbavend.

[40] ʿpas ʿhān [i] gās ātaxš <i> ʿvazurg ʿhač ʿhān i asar rošnīh frot ʿāyēt ʿpat hamāk damīk patrok ʿbē ʿapakanēt tāk-ē ʿpat ʿdast dārēt pat homānākīh i draxt-ē ʿkē-š tākān hačapar rēšak ʿo frot ʿhar ahraβ-ē rād tāk-ē ʿhar dravand-ē rād rēšak-ē u Ahrišvang i ʿmātak-čihrak ʿpat sar i draxt u Xār- ʿdev ʿpat bun i draxt ʿēstēt. u Ahrišvang [i] ahraβ-ē rād tāk-ē u *Xār [i] ʿhar dravand-ē rād rēšak-ē ʿo ʿdast ʿdahend ēvak ʿhač ʿdit yut ʿbē ʿbavend dravand ʿhač ahraβ.

[41] ʿpat ʿhān [i] gās hamāk ʿmartom ʿpat ēvbār *garzend u ars ʿpat damīk frāč rēčend ʿčē ʿpit ʿvēnēt ʿkē-š ʿpus ʿapāč ʿo došaxv ʿapakanend ʿpus ʿpit u ʿbrāt ʿkē-š ʿkē ʿbrāt ʿzan ʿkē-š šod šod ʿkē-š ʿzan dost ʿkē-š dost.

[42] ʿapar ʿxvanend dravandān ʿo ahraβān ʿkū ʿhān ʿman ʿpit u ʿbrāt u šod <u> ʿzan u dost čēgon ʿkū-t ʿpat damīk ʿnē āmoxt ʿo ʿman ʿhan i apēčak rās i rāst ʿu-m ʿbē vartēnīt ʿhom ʿhač vinas ʿu-t ʿnē haxt ʿhom ʿo kirpak ʿku-m ʿpat ʿnun yuttākīh i ʿhač ʿxvēšān hamhaxakān ʿapāč ʿo došaxv apāyēt ʿšut ʿbē hamrāsīhā ʿbē ʿo vahišt i bāmīk ʿšut ʿhom u ʿhakariš nimūt ʿbut ʿhēh āštīh ʿhač ʿxvēš mēnišn ʿkū-m čim ʿhān dost ʿkē-m ʿpat damīk arzānīk dāšt xvarišn vastrak katak ʿu-m ʿpat<mēnōk> arzānīk ʿnē dāšt ʿpat ʿhān i ʿhač xvarišnīhā xvaštar u ʿhač vastrak čap(o)ktar ʿhač ʿxānak darpušttar u asp arvand tēžtar.

[43] apārīk-ič ruβānān ʿkē ʿhān i dostān āhok ʿnē ʿapāč nimūtar but ʿbē *ōvēnīt u ʿhakariš nimūt but aš ʿapāč čašm ʿ*aβurt ʿpat ʿhān bahrak grān darttar ʿbavēt ʿhān tākān ʿpat homanakih i gartūn-ē i 3 pādak i ʿzarrēn homānāk ʿu-š ahraβān pat-iš ʿapar ʿo vahišt ʿšavend ʿpat ʿveh mēnišnīh ʿapar ʿo star pādak ʿpat veh goβišnīh ʿapar ʿo māh pādak ʿpat veh kunišnīh ʿapar ʿo xvaršēt pādak.

[44] dravandān ʿpat jumbenišn i ʿhān tāk ʿo došaxv oftend ʿpat 3 *ʿdar frot oftend ʿdar-ē čēgōn tēg i spēk-i (h)ājastak. ʿpat dušmat dušhuxt dušhuvaršt ʿo došaxv ʿšavend 3 ročak šapān.

[45] ašokān ʿandar vahišt ʿhend ʿ hač ʿxveš mēnišn goβišn kunišn šātīhend dravandān ʿandar došaxv ʿhač dušmat dušhuxt dušhuvaršt

bēšīhend. [46] *ʿkad dravandān ʿhač došaxv ʿapar ʿāβurt ʿhend Yam kirrēnītārān vazak-karpīhā ʿapāč ʿo došaxv oftend u 3 <ročak> ʿhān gyāk ʿbavend.*

[47] *ʿroč i Ohrmazd bāmdāt mēnok damīk ʿxvat bavandak-menišn Spandarmat ʿmāt i <vi>spān ʿzāyišnomand i ʿapar damīk ʿkē hamčihrīh ʿhač fratomīh i druj ʿandar ʿo dām dβārist <ʿtā> awdom i ročān humiθrīhā harvisp dām ʿče hamāk frazand ʿhend[u]apaxšāyīt ʿapar ahraβān dušxvāhrīh ʿi-šān ʿapar tan dravandān pātfrās ʿi-šān ʿapar ruβān rād,* [48] *ʿu-š hakurč ʿnē ʿxvāst xvādišn ʿhač Ohrmazd ʿče bavandak menišnīh [i] rād ʿtā spur-frajāmīh kārān burt mān u ham šaθr ʿpat ʿhān gās ʿpēš Ohrmazd ʿbē ʿēstēt ʿgoβēt ʿkū pātfrās ašān ʿvas bavandak.*

[49] *ʿpat ʿhān ʿzamān [i] Ērēman hamāk dravandan ʿapar ʿāβarēt* [50] *ahraβān-ič ʿapāč ʿo damīk ʿāyend u ʿnē ʿpat ʿhān čihrak i ʿkad ʿbē viturt ʿhend u ʿnē ʿhač ʿhān āmēčišn i ʿkad ʿpēš passačīhīt ʿbē rošn ʿgil i <ʿbē> ʿhač tārīkīh ʿāp i ʿbē ʿhač zahr u ātur i ʿbē ʿhač dūt hubod pur drūtīh passāxtak ʿbavand tanomandān.*

[51] *ʿu-šān ʿhast ʿpat rošnīh ogon homānāk čegōn bēlor ʿapar ʿhač gohrān ʿu-šān ʿgošt ʿapar ast homānākīh ogon čegōn vissat ʿhač draxtān ʿu-šān pih ʿapar ast ogon homānāk patvastak čegōn zanjīrak i ʿzarrēn ʿpat bēlor vīrāstak ʿu-šān xon ʿandar rakān ogon homānāk *tačēt čēgon ʿmad i bodāk ʿpat jām i ʿzarrēn. ʿu-šān āmečišn ʿandar tan hubodtar ʿhend ʿkū mušk u anbar u kāfūr ʿkē buland ʿbavend u *sahīk patmānīk ʿbavend ʿpat ʿpatmān i Gāyomart ʿpat bašn čihrak homānāk ʿo 40 sālān.*

[52] *ʿhar ʿmart-ē ʿkē ʿpat damīk ʿzan ēvak ʿbē aš ʿhān i *ēvak ʿkē-š ʿvas ʿbut aš ʿhān ʿvas ʿbavend ʿkē-š ʿnē ʿbūt ʿzan-ē i hambašn i hamčihrīh ʿpēš ēstātak ʿmart ʿhān i ēvak ʿzan hamčihrīh rād aš dosttar dārēt ʿkū visp kanīk i ʿapar damīk ʿzan-ič ʿmart hamīhēt u ʿnē urvāzend o ān-ič.*

[53] *ʿu-šān nikīrišn i ēvak (o ʿdit ogon ʿpat hamdātastān hučašmīhā čēgon mas ʿapar kas ogon nikīrītār nēvakīh-kāmak čēgon ʿpit i ʿ apar frazandān *kas ʿandar mas ogon framān-burtār ēvkānak nigošītār čēgon dahišn ʿandar dātār Ohrmazd.*

[54] *ʿu-šān apityārakīh hamāk ruβān [i] ēvkānak ʿbē yazdān rošnīh rād *ʿgriftan patmān hučihrakīhā ʿnē ēvkānak-ē.*

[55] *ʿu-šān gās ʿnē ēvak baxšišn kunišn pasačakīhā ogon čēgon ʿkad šaθrdār ʿbē ʿo šaθr ʿāyēt u 2 dātastān ʿdahēt ēvak i rāst ēvak i arzānīkīhā ʿapar ʿhān i rāst framāyēt ʿkū ʿhar ʿkas ʿpat ʿxvēštan ʿzan frazand xvāstak dātīk dāštan pātaxšay kāmak raβišn ʿhač must apēbīm ʿandar ʿpat ditīkar dātastān framāyēt ʿkū kartārān bahr ʿdahēt.* [56] *ʿu-š ʿandartom [v] vāspuhrakān paitāk ʿbavend ʿu-š homānākīh ogon čēgon xvaršēt māh u starān mas u kas ʿkē ʿpat rošnīh ʿkunēt ahrāyīh ēvkānak ʿhend ʿbē-šān rošnīh vehīh xveškārīh ʿnē ēvkānak.*

[57] *toxm ʿhač ʿmartomān frāč rēčīhast ʿnē ʿgyān u ʿhar toxmīh-ē rād ʿpat frazand-ē hač-iš ʿapāč girīhend ʿ bē ʿ nē ʿpat ʿhān i ristak i čēgon viturlān ʿkad zivandak būt ʿhend ʿkē ʿhač damīk ʿāmat ʿhend ʿbē ʿhar 2 tom*

rād 2 daxšak čihr i tan u tēž upaiθi ʿhast spiwihi vīrādīhēt [58] *ātaxš toxm patīruftār ʿhač ʿhān i asar rošnīh ʿbē ʿāyēt ʿpat hamāk damīk frāč tačēt jānīkīh nērok i toxmakān ʿapar činēt ʿapāč ʿo myānak damīk ʿšavēt ʿapar ʿnarīhā u ʿmātakīhā ogon ʿapar gumēčīhēt čēgon ʿpat-ič bun ʿbavišn ʿmartoman ʿkad kālpat ʿandar ʿmātakān frāč tačišnīh i toxm u jān ʿandar šavēt ʿpat hami ʿzamān ʿpat homānāk i 15 sālak ʿmart kanīk ʿmart ʿpat damīk frāč ʿāyēt ʿandar 40 sālakān ogon paitāk ʿbavend čēgon frazandān ʿo ʿpitarān.* [59] *ʿušān rāmišn i ēvak ʿhač ʿdit ham advēnak. ʿhan i ʿvazurg rošnīh i ʿhač karp advēnak ʿapar būm hamē tāpīhēt ʿkē-š ʿpat nikās ʿkē-š patiš ʿhač Gāyōkmart ʿbē patīraft ʿhač xvaršēt ʿapar ʿvežīhēt nēmak-<ē> ʿo Gāyōkmart patmočīhēt ʿkē bun toxmak i ʿmartomān ʿbut nēmak ē ʿo hamavdēn ʿhamist ʿkē-š toxmak ʿbut ʿhend mas rošnīhā u kas rošnīhā* [60] *ʿu-šān ʿhān ʿhast patmočan i bāmīk azarmān amarg šīrēnīh u čarpīh i ʿGāv i ēvdāt kirpak ʿhast ʿhān i pasačakīhā xvarišn...*

NOTES

A) *Traduction des passages qui n'ont pas été traduits intégralement dans le texte*

[4] Les noms des sept sont ainsi révélés dans la Religion : Certains sont de la race d'Erič ainsi Van-i yut-beš, Ašəm yahmāi ušta (*Y.* 43, 1), Yošt i Fryānān et Gopatšāh ; d'autres de la race de Toč, ainsi Ašavazdat-i Purtaštakān ainsi qu'un (homme) nommé Frēdaxt i Xumbīkan, élevé dans une cruche de peur de Xēšm.

[5] Ainsi les sept se divisent en douze, de la façon suivante : Ohrmazd comprend trois parties traduites par « royauté et sagesse suprêmes » ; Vahuman deux : « bonté des pensées », Artvahišt deux : « droiture suprême », Šaθrēv deux : « désir de royauté », Spandarmat deux : « sainte dévotion » ; étant toujours ensemble, Hordat et Amurdat forment un couple et reçoivent la force de l'éternité pour accomplir la Rénovation.

[6] De là les trois immortels qui sont sous la neige sont comptés (?) comme six : Tus, Gēv, ainsi que Karsāsp qui est immortel. Sa taille est de 500 roseaux de Zoroastre ; un roseau de Zoroastre est, selon mon estimation, fait aussi grand que Zoroastre : trempé dans le feu, il (mesure) 3 roseaux et demi. 99 999 *fravahr* sont avec lui, nommées pour le garder. Le cinquième (? pour : septième) est Kai Hosrav qui les réveillera tous.

. . . .

[8] Zoroastre qui reçut la Religion correspond à Ohrmazd ; il apprit la Religion d'Ohrmazd qui comprend tout le savoir et, en y adhérant, connut toutes les sciences. [9] Celui qui devint le premier disciple de Zoroastre, Mēdyomāh i Arāstāyān (Arāstāy et Purušāsp étaient frères), accepta le premier la Religion, exalta Ašvahišt et (accepta) Ohrmazd comme *ahu* et *ratu*. [10] Parce qu'il était très vaillant, on exalte ici Kai

Vištasp, le bon roi, comme Šahrēvar, [11] Hutos, la femme de Vištasp qui aida beaucoup Zoroastre, comme Spandarmat, [12] Frašoštr, généreux de nature, et Jāmāsp, à cause de leur association, comme Hordat et Amurdat par qui s'établit continuellement l'immortalité des fidèles.

[13] Comme, par la Religion, Zartušt est comparable à Ohrmazd, de la même façon que ce dernier produisit de ses pensées, paroles et actions les six Amahraspand comme instruments de ses parfaites pensées, paroles et actions, Zoroastre engendra de sa semence trois fils correspondant à Vahuman, Artvahišt et Šahrēv et en fit les chefs de trois pays — la terre, le var-i Yamkart et la Kangdiz — ainsi que trois filles correspondant à Spandarmat, Hordat et Amurdat.

B) *Corrections et remarques à la traduction des autres paragraphes*

[17] au lieu de : « le *zot* Ohrmazd accompagnera Sošans... » il vaut mieux comprendre : « Ohrmazd sera *zot* avec Sošans... »

[43 s.] Ces deux paragraphes contiennent quelques termes qui ne sont pas tout à fait clairs. Pour *SRTW''* on attendrait une signification comme « échelle », vu qu'il est question de trois degrés. Mais il est peut-être permis de lire *G[Y]LTWN''* *gartun-ē* « un firmament » ; il s'agit en effet ici du ciel comportant trois degrés.

Au paragraphe suivant, *SPŠ* fait difficulté. Il ne peut s'agir de *spuš*, *spiš* « pou » ; il convient de rapprocher plutôt *spēk*, *PY* 10, 5 qui traduit av. *fraspṛga* « pousse » et lire *SPYKY* *spēk-i*.

[51] *WYST* est à lire *vissat* « corail », cf. *vussat* (*Šāyast na šāyast* 2, 116), persan *b/vissad*, *b/vussad*. La phrase est parallèle à la précédente : le crystal parmi les pierres : le corail parmi les arbres.

II

Nous donnons, d'autre part, le début du chapitre 46 de la *Rivāyat pehlevie*, sans lequel notre argumentation p. 409 s. risque de paraître incompréhensible.

PP 46. 1 *ʿēt ʿkū āsmān čēgon ʿhač ʿčē kart ēstēt.* [2] *afzār būt i čēgon xurag i ātaxš i ʿpat rošnīh ʿi-š ʿhač ʿhān i asar rošnīh ʿbē brīhēnīt* [3] *ʿu-š hamāk dām dahišn ʿhač ʿhān ʿbē kart u ʿkad-īš ʿbē kart but aš ʿandar ʿo tan burt ʿu-š 3000 ʿsal ʿandar tan dāšt ʿu-*š hamē*afzāyēnīt ʿu-š ʿveh hamē kart ʿu-š ʿpas ēvak ēvak ʿhač tan ʿxvēš hamē brēhēnīt.*

Quel est le ciel et de quoi il est fait [2] Il y eut un instrument, brillant comme une étincelle de feu qu'il fit des lumières infinies. [3] Il fit de lui toutes les créatures ; les ayant faites, il les déposa dans (son) corps et les garda pendant 3 000 ans dans son corps, les faisant croître et les améliorant ; puis, il les fabriqua une par une de son propre corps.

INDICES (1)

(1) L'index des noms propres indique tous les passages où apparaît un nom ; celui des principaux sujets traités, seulement ceux d'entre eux qui nous ont paru présenter plus d'intérêt en raison du contexte où il apparaît. En ce qui concerne les noms des écrits, l'index des noms propres indique seulement les pages où ceux-ci sont mentionnés sans référence à un passage précis.

Quant à l'ordre alphabétique, nous n'avons distingué la quantité vocalique que pour *a* (*ā* suit *a*). Pour les autres voyelles et consonnes, *ą* suit *ā*, *ə* suit *e* et θ suit *t*.

INDEX
DES PRINCIPAUX SUJETS TRAITÉS

Ǝ

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

Š

Y

Z

INDEX DES NOMS PROPRES [1]

A

[1] Le terme de nom propre a été compris aussi largement que possible. Pour ce qui est de la transcription, nous reproduisons la graphie exacte des mots dans le texte, ce qui fait que le même personnage apparaît parfois sous des rubriques différentes (par exemple Zoroastre, Zaraθuštra, Zartuxšt, etc.), sans toutefois tenir compte de variantes secondaires sans importance pour la prononciation ni de la différence entre l'orthographe avestique et la forme reconstruite théoriquement (par exemple Airyanam vaējah et Aryanam vaijah, Vahu Manah et Vohu Manah). Dans ce dernier cas, la forme alternative est indiquée entre parenthèses.

Ā

* Dans la mesure où le mot est cité tel quel en français.

H

I

J

K

* Ecrit avestique connu aujourd'hui sous ce nom ; pour le *nask* sassanide v. **Hatoxt nask**.

L

M

INDEX DES NOMS D'AUTEURS MODERNES

INDEX DES PASSAGES CITÉS

Les références aux passages transcrits sont données en italique ; celles aux passages simplement traduits sont marquées d'un astérisque.

TEXTES AVESTIQUES

Yasna (Y)

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE II

LE MYTHE : LA LÉGENDE PROPHÉTIQUE

LIVRE III

LA DOCTRINE :
COSMOLOGIE, ANTHROPOLOGIE, PROPHÉTOLOGIE

INDICES

VU LE 28 MARS 1958 :
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
Membre de l'Institut,
P. RENOUVIN.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :
Pour le Recteur de l'Académie de Paris,
Le Vice-Président du conseil de l'Université,
L. BINET.

1963. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 26 040 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 17 652